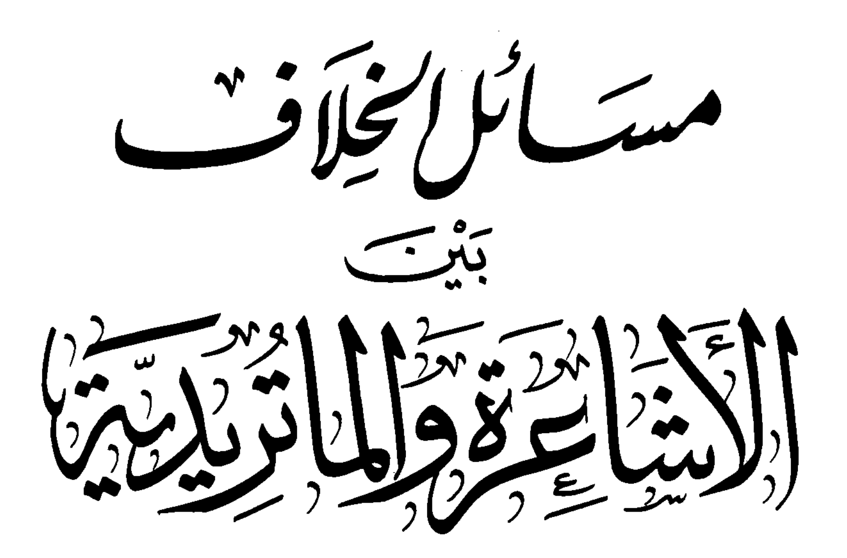


تأليف
طه خالد محمد عرب السيد علي السامرائي



Title: MASĀʾIL AL-ḪILĀF
BAYN AL-ʾAŠĀʾIRAH WAL-MĀTURIDIYAH
(Issues of disagreement between the Asharites and Maturidites)

Author: Ṭāha Ḫālid Muḥammad ʿArab al-Sāmirrāʾi
Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah
Pages: 176
Year: 2006
Printed in: Lebanon
Edition: 1st

الكتاب: مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية
المحقق: طه خالد محمد عرب السيد علي السامرائي
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت
عدد الصفحات: 176
سنة الطباعة: 2006 م
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى

ISBN 2-7451-5137-1
9 782745 151377 90000 >

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٦ م-١٤٢٧ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
هاتف: ١٢/ ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى سيد المرسلين وإمام المتقين، سيد سادات العرب والعجم، وإمام طيبة والحرم، سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام.

إلى من حرص أن يكون أباً مربياً وشيخاً موجهاً وصديقاً ناصحاً، إلى صاحب القلب الطيب الحنون .... أبي الغالي.

إلى من علمتني الحرص والمحافظة على صلاة الفجر، إلى الصابرة المحتسبة، التي حرصت على سعادتي ونجاحي .... أمي الحنونة.

إلى إخواني وأخواتي الذين شدُوا من أزري.

إلى الشيخ أيوب الخطيب وشيخه السيد أحمد الراوي رحمهما الله تعالى وإلى الشيخ أحمد حسن الطه والشيخ حسين محمد عرب حفظهما الله وإلى الأخ العزيز سراج منير.

إلى تراثنا الحزين في الأندلس، عسى أن تعود إليه البسمة من جديد.

إلى جميع طلبة العلم وإلى الأهل والأصدقاء.

إليكم يا أحباب رسول الله أهدي ثمرة جهدي هذا.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي تفرد باستحقاق الحمد والصلاة والسلام على من تربع على قمة المجد وعلى اله وصحبه أجمعين.

أما بعد

فإن لكل يد في عنق حر شكرا، وإنها لنعمة كبرى تلك التي تخطو بك على طريق العلم خطوة أو اكثر فلا أراني أبالغ إذا قلت إن القلم ينحسر كليلا واللسان يقف عاجزا أمام شكري للأستاذ المشرف طارق جمعة العاني صاحب القلب الكبير الذي بذل معي جهدا متميزا من أجل إخراج البحث بأحسن صورة ممكنة.

كما وأتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور محمد رمضان عبد الله لما أبداه لي من ملاحظات قيمة وتوجيهات سديدة خدمتني كثيرا في عملي.

وشكري للأستاذ الفاضل الشيخ أحمد الباليساني فقد كانت له وقفة معي لن أنساها ما دمت حيا فجزاه الله عني خيرا.

وكذلك الأستاذ والأب المربي الشيخ عبد القادر العاني الذي فتح مكتبته أمامي مما سهل علي كثيرا من المصاعب، والدكتور إسماعيل قرني المحترم والأستاذ محمد أمين بكري الكبيسي.

كما واشكر الشيخ الفاضل أحمد حسن الطه الذي جعل مكتبته وبيته وماله في خدمتي وكذلك ولده الأخ الفاضل عبد السلام والأخت الفاضلة أم أحمد زوجته وشقيقتي لما قدماه لي من خدمة وراحة. وكذلك الأخ عبد الوهاب أبو نسيبه والأخ حسام الدين أبو عبد العزيز.

كما وأشكر الأخوة باسم الحنفي وثائر الحنفي والأخ أحمد مخلص الراوي

والأخ الفاضل السيد مؤيد الكليدار والأخ محسن الراوي لجهودهم.

كما وأتقدم بالشكر إلى موظفات مكتبة كلية العلوم الإسلامية ومكتبة المتحف والمكتبة المركزية على ما قمن به من خدمة ومساعدة.

وكذلك الأخت الفاضلة أم وميض ومن معها في الدراسات العليا من الأخوات الفاضلات جزى الله الجميع خير ما يجزي عباده المحسنين.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بخير المحمودين، وأشهد أن لا اله إلا الله الملك الحق المبين وأشهد أن محمدا رسول الله صادق الوعد الأمين. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد إمام الموحدين وعلى اله وصحبه أجمعين.

أما بعد :

فان علم الكلام من أكثر العلوم التي نشب فيها الخلاف والجدال وتضاربت فيها الأقوال وتعددت فيها الآراء. ولابد لكل باحث وهو يبحث في هذا العلم أن يضع في حسبانه أن الخلاف قد يحدث بين أصحاب الفريق الواحد، في مسألة جزئية من جزئيات هذا العلم. وهذا ما حدث بين الأشاعرة من جهة وبين الماتريدية من جهة أخرى، على الرغم من أنهم يمثلون اتجاها واحدا في الفكر والعقيدة وهو الوسط، إذ يطلق عليهم - أهل السنة والجماعة - وهذه الاختلافات بين الفريقين يجب أن لاتصور على أنها خلافات تفصل بين الأشاعرة والماتريدية وتخرجهما عن الفريق الواحد، لأن ما جاء من خلاف بينهما في بعض المسائل إنما جاء من تغاير النظر في فهم المسألة، ولهذا نجد أن بعض الأشاعرة مثلا يوافقون الماتريدية في مسائل بخلاف ما يراه بقية الأشاعرة في هذه المسائل وبالعكس.

وهناك سببان جعلاني اكتب في (مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية).

أما الأول : فقد ظهرت بعض الأقلام مؤخرا تحاول جاهدة أن تجعل ما حصل من خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، خلافا في اصل الاعتقاد عند

الفريقين، بل جعل الماتريدية فريقا ينهج منهجا وسطا بين المعتزلة والاشاعرة، وأن بعضهم لوح أن الماتريدية هم اقرب إلى المعتزلة في فكرهم فابعدهم عن الوسطية، واما السبب الثاني : فإن كثير من التيارات الفكرية الحديثة التي تنتمي للإسلام، أخذت تضلل وتبدع كلا من الأشاعرة والماتريدية وتلصق بهم التهم وتنسب إليهم أقوالًا وعقائد لم يقل بها الأشاعرة والماتريدية، بل جعلوا منهج الفريقين منهجا يعتمد في أقواله واستدلالاته على النظر العقلي دون الرجوع إلى الكتاب والسنة كما يزعمون.

وقد اشتمل البحث على فصل تمهيدي وثلاثة فصول أخرى، أما الفصل التمهيدي فقد كان عن حياة الإمامين الأشعري والماتريدي عليهما الرحمة وعن أبرز أعلام المدرستين الأشعرية والماتريدية، وقد ضم مبحثين.

الأول : (الإمام الأشعري وأبرز أعلام المدرسة الاشعرية).

والآخر : (الإمام الماتريدي وأبرز أعلام المدرسة الماتريدية).

وقد كان هذا التمهيد مختصرا بسبب كثرة البحوث المنشورة عن الإمامين الأشعري والماتريدي وعن أعلام المدرستين الأشعرية والماتريدية.

كان **الفصل الأول** : **(اختلاف الفريقين في الإلهيات)** وقد اشتمل على مباحث خمسة.

المبحث الأول : في سماع الكلام النفسي.

المبحث الثاني : في صفة التكوين.

المبحث الثالث : في الاسم والمسمى.

المبحث الرابع : في القضاء والقدر.

المبحث الخامس : في الصفات الخبرية.

وكان **الفصل الثاني** : **(الحسن والقبيح واختلافهما فيهما)** وقد اشتمل على مباحث أربعة.

المبحث الأول : في الحسن والقبح في الأفعال.

المبحث الثاني : في تكليف ما لا يطاق.

المبحث الثالث : الحكمة في أفعاله تعالى.

المبحث الرابع : في الخلف في الوعيد.

أما **الفصل الثالث : فقد كان (اختلافهم في مسائل من الإيمان)** وقد اشتمل على مباحث ستة.

المبحث الأول : في حقيقة الإيمان.

المبحث الثاني : في اتحاد الإيمان والإسلام.

المبحث الثالث : في زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الرابع : في إيمان المقلد.

المبحث الخامس : في السعادة والشقاوة.

المبحث السادس : في الاستثناء في الإيمان.

وأوجزت في الخاتمة أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.

ولابد من الإشارة إلى أن حصر مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية بما ذكر في فصول الرسالة قد كان بتوجيه من الأستاذ الدكتور محمد رمضان عبد الله وذلك بعد استشارته فجزاه الله تعالى خير الجزاء.

وأخيراً وليس آخراً لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ طارق جمعة العاني المشرف على الرسالة، لما بذله من جهد متميز في توجيهي وارشادي من اجل إخراج الرسالة على أتم وجه ممكن. فجزاه الله خير الجزاء.

كما واشكر الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم قبول الاشتراك في لجنة المناقشة داعيا من الله سبحانه وتعالى أن تنال رضاهم.

هذا وأرجو الله العلي القدير أن يتقبل مني عملي. فما كان من خير فمنه وحده جل وعلا، وما كان من تقصير وخطأ فمن نفسي المذنبة المقصرة.

والله أسال السماح وان يجعله خالصًا لوجهه الكريم وقربة وشفاعة لي ولوالدي إنه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبيه الأمين وآله وصحبه أجمعين.

فصل تمهيدي

عن حياة الإمامين الأشعري والماتريدي وأبرز أعلام المدرستين

لا بد لكل فكرة من مفكر ولابد لكل جماعة من رئيس ولابد لكل مدرسة من مؤسس يُحْكِمُ أسسها وقواعدها ؛ من أجل أن يكون البناء متماسكا صلبا لا تهزه الرياح ولا تقهره الصدمات، ومن أجل أن يتواصل هذا البناء وتتسع رقعته فإنه لا بد من تلاميذ نجباء يخلفون من أسس البناء، فيدافعون بروح مملوءة بالإيمان المطلق والحرص العالي من اجل الحفاظ على هذا البناء.

فالأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية، والماتريدي مؤسس المدرسة الماتريدية بنفسها الحنفي، فهما أصحاب الفكر النير، وهما من أظهر العقيدة الوسط بين أمواج الانحرافات الفكرية التي هاجمت الإسلام بعد السلف الصالح من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

وهما من وقف بكل شموخ أمام مبتدعة من أهل الدين أرادوا تشويه معالم الحقيقة في هذا الدين والانحراف عن المنهج الصحيح، من أجل الانتصار لشهواتهم النفسانية ونزواتهم الشخصية التي هي بعيدة كل البعد عن روح الدين الإسلامي.

وكما وقف الأشعري والماتريدي عليهما الرحمة هذا الموقف المشرف. وقف تلاميذهم من بعدهم كالطود الشامخ يصدون كل الهجمات التي تريد تدنيس الإسلام وتلويث أفكار المسلمين. من أجل خدمة من يخدمون بعد أن باعوا له ذممهم وضمائرهم بثمن بخس. فزهدوا بالذمة والضمير. مما جعلهم يخسرون الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين.

ولهذا فقد تعين لزاماً التعريف بهؤلاء الأعلام ولو بشكل مختصر لتمام البحث والفائدة. وبعد أن تم الاطلاع على كثير من الرسائل الجامعية والبحوث

التي كتبت بشكل موسع عن كل من الأشعري والماتريدي ومن خَلَفَهُم من رجال المدرستين. فإنه سيتم كتابة مبحثين عن الأشعري والماتريدي وعن أبرز رجال المدرستين وبشكل مختصر وذلك لتمام الفائدة كما ذكرت قبل أسطر. ومن الله العون والتوفيق.

المبحث الأول

الإمام الأشعري وأبرز أعلام المدرسة الأشعرية

أولا : التعريف بالإمام الاشعري:

١ - نسبه:

هو - علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم -[١] وأبو موسى الأشعري هو : - عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن عذر بن وائل بن ناجية بن الجماهر بن الأشعر، وهو نبت بن أُدد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .... وأم أبي موسى ظبية بنت وهب بن عك كانت أسلمت وماتت بالمدينة -[٢]. على ساكنها أفضل الصلاة والسلام.

ونسبة - (الأشعري هذه .. إلى أشعر، وهي قبيلة مشهورة من اليمن، وإنما قيل له الأشعري لأنه من ولد أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه)-[٣].

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام ابي الحسن الاشعري: تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المتوفي (٥٧١ هـ) نشره القدسي مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧ هـ / ص ٣٤، طبقات الشافعية: تاج الدين ابو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧ - ٧٧١ هـ) تحقيق محمد محمود الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الاولى، ١٩٦٤ / ٣ / ٣٤٧، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان: ابو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، لبنان، ١٩٧٠م / ٣ / ٢٨٤.

(٢) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر / ص ٣٦.

(٣) الأنساب ، للسمعاني، الطبعة الاولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢ م / ١ / ٢٦٦.

٢ - مولده ووفاته:

ولد الإمام الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى سنة ستين ومئتين للهجرة (٢٦٠ هـ) هذا الذي ذكره ابن عساكر في كتاب (التبيين) والإمام السبكي في (طبقات الشافعية)، وكثير من كتب التاريخ، وقال ابن عساكر: (لا أعلم لقائل هذا القول في تاريخ مولده مخالفا)[١].

أما وفاته رحمة الله عليه، فكانت على الأرجح سنة أربع وعشرين وثلاثمائة (٣٢٤ هـ) وهو ما رجحه الإمام ابن عساكر في (التبيين) حيث ذكر أن هذا التحديد قد جاء عن طريق الأستاذ ابن فورك تلميذ أبي الحسن الأشعري عليهما رحمة الله وهو أعلم بأمر الشيخ، وأكد ابن عساكر على أنه قول الأكثرين من العلماء[٢].

٣ - شيوخ الأشعري وتلاميذه:

بما أن بحثنا ليس مخصصا لدراسة حياة الأشعري، فانه سيتم ذكر الشيوخ الذين كان لهم أثر ظاهر في حياة الأشعري العلمية، أما عن التلاميذ فسيتم ذكر من أخذوا منه مباشرة وهم الذين كانوا ملاصقين للشيخ الأشعري.

الشيوخ:

أ - أبو علي الجبائي:

(أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان - مولى عثمان بن عفان (رضي الله عنه) - الجبائي المتكلم المعتزلي، والجبائي نسبه إلى (جُبا) بلدة بالقرب من البصرة، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين للهجرة (٢٣٥ هـ) ومات سنة ثلاث وثلاثمائة (٣٠٣ هـ) نبغ مبكراً على الجدل في مسائل علم الكلام وكان شيخه فيه أبا يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام رأساً من رؤوس المعتزلة)[٣].

وقد أخذ الإمام الأشعري علم النظر والاستدلال عن الجبائي عندما كان

(١) تبيين كذب المفتري، ص ٣٦، طبقات الشافية، ٣ / ٣٤٧.

(٢) ينظر: تبيين كذب المفتري / ص١٤٧.

(٣) وفيات الاعيان، ابن خلكان / ٤ / ٢٦٧.

الأشعري معتزلياً حيث صاحب الأشعري شيخه الجبائي أربعين سنة، يأخذ عنه ولا يفارقه. وكان الجبائي كما يصفه ابن عساكر: صاحب نظر في المجالس، وذا إقدام على الخصوم، وكان صاحب تصنيف وقلم إذا صنف يأتي بكل ما أراد، وكان يبعث الأشعري ويقول له نب عني أي في المناظرة والجدل وذلك إذا مرض الجبائي(١).

ب - زكريا بن يحيى الساجي:

هو: زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن بن حجر بن عدي بن عبد الرحمن البصري أبو يحيى الساجي الحافظ كان من الأئمة الثقات أخذ عن المزني والربيع وسمع من عبيد الله العنبري وأبي الربيع الزهراني وأبي كامل الجحدري وغيرهم، وله كتاب (اختلاف الفقهاء) وكتاب (اختلاف الحديث) روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأخذ عنه مذهب أهل الحديث، توفي سنة سبع وثلاثمائة (٣٠٧ هـ)(٢)، وذكر ابن عساكر أن والد الأشعري أبا بشر إسماعيل بن إسحاق (كان سنياً جماعياً حديثياً، وقد أوصى عند وفاته بابنه إلى زكريا بن يحيى الساجي رحمه الله، وهو إمام في الفقه والحديث)(٣).

جـ - أبو إسحاق المروزي:

(أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي الفقيه الشافعي إمام عصره في الفتوى والتدريس أخذ الفقه عن ابن العباس بن سريج وبرع فيه، وانتهت إليه الرياسة بالعراق بعد ابن سريج، وصنف كتباً كثيرة، وشرح مختصر المزني، وأقام ببغداد أكثر حياته يدرس ويفتي، ودرس على يده كثير من أصحابه، ثم ارتحل إلى مصر أواخر عمره، فأدركه أجله فيها فتوفي سنة أربعين وثلاثمائة (٣٤٠ هـ) ودفن بالقرب من تربة الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى (٢٠٤ هـ) رحمهما الله تعالى(٤).

---

(١) ينظر: تبيين كذب المفتري / ص٩١.

(٢) ينظر: طبقات الشافعي، السبكي: ٣ / ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣) تبيين كذب المفتري، ص٣٥.

(٤) وفيات الأعيان، ابن خلكان: ١ / ٢٦ - ٢٧، تاريخ بغداد للحافظ ابو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي بالقاهرة والمكتبة العربية ببغداد ومطبعة السعادة بمصر، =

(كان الإمام الأشعري رحمه الله يجلس أيام الجمعات في حلقة الشيخ أبي إسحاق المروزي ليأخذ عنه مذهب الشافعي، ويأخذ المروزي عن الأشعري علم الكلام)[١]، فكان الأشعري طالباً وأستاذاً في الوقت نفسه وهذه من اللطائف في حياة الإمام الأشعري رحمه الله.

تلامذة الأشعري

أ - أبو الحسن الباهلي:

ذكره ابن عساكر في (التبيين) فقال: (وممن تخرج به - أي الإمام الأشعري - ممن اختلف إليه واستفاد منه المعروف بأبي الحسن الباهلي وكان إمامياً في الأول رئيساً مقدماً، فانتقل عن مذهبهم بمناظرة جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه الزمه فيها الحجة حتى بان له الخطأ فيما كان عليه من مذاهب الامامية، فتركها واختلف إليه ونشر علمه بالبصرة)[٢] وقد (جاء أن الأستاذ أبا إسحاق الأسفراييني والأستاذ ابن فورك والقاضي الباقلاني كانوا جميعاً في درس الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في جنب البحر، وسمعت الشيخ أبا الحسن الباهلي يقول: كنت أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في جنب البحر)[٣] ويذكر أنه توفي سنة (٣٧٠ هـ) رحمه الله تعالى.

ب - أبو عبد الله بن مجاهد الطائي:

هو (محمد بن أحمد بن يعقوب بن مجاهد أبو عبد الله الطائي المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري، وهو من أهل البصرة سكن بغداد، وعليه درس القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الكلام)[٤]، وكان مالكي المذهب إماماً فيه مقدماً غلب عليه الكلام والأصول، أخذ عن القاضي التستري وله كتاب في أصول الفقه، ورسالة مشهورة في الاعتمادات على مذهب أهل السنة وكتاب (تهدية المتبصر ومعونة المستنصر)، وسمع صحيح البخاري من أبي زيد المروزي، وقد سمع ينشد لبعضهم:

= ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م، ٦ / ١١.

(١) طبقات الشافعية: ٣ / ٣٦٧، وفيات الاعيان: ٣ / ٢٨٤.

(٢) تبيين كذب المفتري: ص١٢٧ - ص١٢٨.

(٣) المصدر السابق نفسه: ص ١٧٨.

(٤) تبيين كذب المفتري: ص ١٧٧.

أيها المغتدي ليطلب علما كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام(١)

وقد (ذكر الإمام الذهبي أن ابن مجاهد صاحب الأشعري توفي بعد الستين وثلاثمائة للهجرة)(٢) رحمه الله.

ج - بندار خادم أبي الحسن الأشعري:

هو (بندار بن الحسين بن محمد بن المهلب أبو الحسين من أهل شيراز، سكن أرجان وكان عالماً بالأصول، له اللسان المشهور في علم الحقيقة، كان الشبلي يكرمه ويقدمه، وبينه وبين محمد بن خفيف مفاوضات في مسائل رد على محمد بن خفيف في مسالة الإيمان وغيرها، ... قال بندار بن الحسن: لا تخاصم لنفسك فإنها ليست لك دعها لمالكها يفعل بها ما يريد، قال: عبد الرحمن السلمي سمعت عبد الواحد بن محمد يقول: توفي بندار سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (٣٥٣ هـ)(٣).

د - علي بن محمد الطبري:

هو أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، صحب أبا الحسن الأشعري رحمه الله بالبصرة مدة وأخذ عنه، وتخرج به، واقتبس منه وصنف تصانيف عدة تدل على علم واسع، وفضل بارع،وله كتاب في (تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات)، ومما قاله من الحكمة شعراً:

ما ضاع من كان له صاحب يقدر أن يصلح من شأنه
فإنما الدنيا بسكانها وإنما المرء بإخوانه

توفي رحمه الله تعالى حوالي سنة (٣٥٧ هـ)(٤).

---

(١) ينظر ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، أبو الفضل القاضي عياض اليحصبي المالكي (ت ٥٤٤ هـ) تحقيق د. أحمد بكير دار الحياة بيروت، دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا بدون سنة طبع: ٤/ ٤٧٦ - ٤٧٧.

(٢) العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي المتوفى (٧٤٨ هـ) تحقيق صلاح الدين المنجد، سلسلة التراث العربي، الكويت ١٩٦٣ م: ٢/ ٣٥٨.

(٣) تبيين كذب المفتري: ص ١٧٩ - ص ١٨١.

(٤) ينظر: تبيين كذب المفتري: ص ١٩١ - ص ١٩٢، وطبقات الشافعية، السبكي: ٣ / ٣٦٩.

ثانيا : أعلام المدرسة الأشعرية:

إن المتتبع لأعلام المدرسة الأشعرية يجد أن هناك علماء فطاحل ورجالاً نوابغ لايمكن لأي باحث حصرهم والإحاطة بهم وتتبع آثارهم. والسبب أن هذه المدرسة قد أسست منذ القرن الهجري الرابع، ولا زال امتدادها إلى يومنا هذا. ومن أجل هذا فإنه سيتم التعريف بأشهر الرجال الذين عرفوا بانتمائهم لهذه المدرسة ودفاعهم عنها. ومن الله العون والتوفيق.

١ - القاضي أبو بكر الباقلاني:

(القاضي أبو بكر بن محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري، المتكلم المشهور الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، والباقلاني نسبة إلى الباقلي وبيعه)[١].

والباقلاني رحمه الله على مذهب الشيخ ابي الحسن الأشعري رحمه الله مؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وكان في علمه أوحد زمانه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة، وفي الفروع كان على مذهب الإمام مالك رحمه الله وانتهت إليه الرياسة في المذهب المالكي.

اشتهر رحمه الله بالفطانة وقوة المناظرة، فيروى انه جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة فأكثر فيها الكلام، ووسع العبارة، وزاد في الإسهاب، ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا علي أنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب، فقال الهاروني : اشهدوا علي انه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال[٢] ومن خلال ما ذكر في المصادر فان مكان ولادته على الراجح كان في البصرة إلا أن هذه المصادر لم تذكر سنة ولادته، بينما ورد في كتاب الأعلام للزركلي أن الباقلاني رحمه الله ولد سنة (٣٣٨ هـ)[٣].

(١) وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٩، وينظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض: ٣ / ٥٨٥ - ٥٨٦، وتاريخ بغداد: ٥ / ٣٧٩، وتبيين كذب المفتري: ص ٢١٧.

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٩.

(٣) ينظر: تاريخ بغداد: ٥ / ٣٧٩، وتبيين كذب المفتري: ص ٢١٧، وفيات الأعيان: ٤ / ٢٦٩، وينظر الأعلام خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة بيروت، ١٩٧٩ : ٦ / ١٧٦.

أما وفاته، فقد ذكر الخطيب البغدادي رحمه الله (أن أبا بكر الباقلاني توفي رحمه الله سنة ثلاث وأربعمائة (٤٠٣ هـ) وذكر أن ابنه الحسن صلى عليه، ودفنه في داره بدرب المجوس ببغداد، ثم نقل بعد ذلك، فدفن في مقبرة باب حرب)[١]. رحم الله الباقلاني وأورثنا علمه.

٢ - الأستاذ أبو بكر بن فورك :

هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الأصبهاني[٢]. (أقام أولا بالعراق إلى أن درس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي، ثم توجه إلى الري وسعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور، والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبني له الدار والمدرسة، فأحيا الله به أنواعا من العلوم لما استوطنها، وظهرت ببركته جماعة من المتفقهة)[٣].

ولم تحدثنا المصادر التي ذكرت حياته عن سنة ولادته. اما وفاته فقد مات مسموما بعد أن رجع من مدينة (غزنة) وهي مدينة في أوائل الهند من جهة خراسان، حيث كان في رحلة أجرى فيها مناظرات قوية وعظيمة في الرد على عبد الله بن كرام، وفي طريق العودة إلى نيسابور، دس له الكرامية السم فمات شهيدًا حميدًا، وكان ذلك سنة ست وأربعمائة (٤٠٦ هـ)[٤]. رحمه الله ورزقنا الشهادة كما رزقه.

٣ - الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفراييني الملقب

بركن الدين الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي المتقدم في العلوم، وكان زاهدًا[٥].

---

(١) تاريخ بغداد: ٥ / ٣٨٢.

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: ٤ / ٢٧٢، تبيين كذب المفتري: ص ٢٣٢، وطبقات الشافعية: ٤ / ١٢٧.

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٢، وتبيين كذب المفتري / ص٢٢٣، وطبقات الشافعية: ٤/ ١٢٧.

(٤) ينظر طبقات الشافعية: ٤/ ١٣١، وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٥) ينظر وفيات الأعيان: ١/ ٢٨، تبيين كذب المفتري ص٢٤٣.

(انصرف من العراق بعد المقام بها، وقد اقر له أهل العلم بالعراق وخراسان بالتقدم والفضل فاختار الوطن إلى أن خرج بعد الجهد إلى نيسابور، وبنى له المدرسة التي لم يبن بنيسابور قبلها مثلها ودرس فيها وحدث)[١].

ويذكر ابن عساكر (أنه يحكى أن صاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والإسفراييني وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري، قال لأصحابه: الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والإسفراييني نار تحرق وهو حقيقة الحال فيهم)[٢].

وولادته لم تذكرها المصادر التي ترجمت لهم، أما وفاته فقد روي أن الأستاذ رحمه الله تعالى كان يقول: (أشتهي أن أموت بنيسابور ليصلي عليّ جميع أهلها، فتوفي بعد هذا الكلام بنحو من خمسة أشهر سنة ثمانية عشر وأربعمائة (٤١٨ هـ) وقد نيف على الثمانين وصلى عليه الإمام الموفق)[٣].

رحم الله الشيخ وأماتنا على التوحيد في مدينة سيد الموحدين صلى الله عليه وسلم.

٤ - الإمام عبد القاهر البغدادي:

(هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الفقيه الشافعي الأصولي الأديب)[٤] وهو من فحول علماء المدرسة الأشعرية حيث برع في الأصول، ومن أعيان علماء الشافعية.

(ولد ونشأ في بغداد، ثم رحل مع أبيه إلى خراسان، وسكن نيسابور وتفقه على أهل العلم والحديث، فكان من شيوخه ابو عمرو بن نجيد النيسابوري شيخ الصوفية بنيسابور المتوفى سنة (٣٦٦ هـ) وأبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني أحد الأئمة الثقات في الحديث المتوفى سنة (٣٦٥ هـ) وأبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي المتوفى سنة (٣٧١ هـ) وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد

(١) تبيين كذب المفتري: ص٢٤٣. (٢) تبيين كذب المفتري: ص٢٤٤.
(٣) شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان بدون تاريخ: ٣/٢٠٩.
(٤) وفيات الأعيان: ٣/٢٠٣، وطبقات الشافعية: ٥ / ١٣٦.

الإسفراييني المتوفى سنة (٤١٨ هـ) وغيرهم من علماء نيسابور[١].

أما ولادته فلم يذكر أهل التراجم عنها شيئا. وتوفي الإمام عبد القاهر البغدادي في أسفرايين بعد أن خرج من نيسابور أيام فتنة التركمان. فلم يبق في أسفرايين إلا قليلا حتى مات فيها، وذلك سنة تسع وعشرين وأربعمائة (٤٢٩ هـ) وقد دفن إلى جانب شيخه الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني رحمهما الله تعالى[٢].

٥ - إمام الحرمين أبو المعالي الجويني:

(أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين)[٣].

تفقه الإمام رحمه الله في أيام صباه على يد والده المتوفى سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة (٤٣٨ هـ) وكان الجويني معجبا بطبع والده وتحصيله وجودة قريحته، فأتى على جميع مصنفات والده وتصرف فيها وخرج المسائل بعضها على بعض ودرسها سنين، ثم بعدها اخذ بالتحقيق، ولما توفي والده رحمه الله تعالى جلس مكانه للتدريس، وإذا فرغ منه مضى إلى الأستاذ أبي القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان المتكلم الإسكافي الإسفراييني الشيخ الجليل من أكابر الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري المتوفى سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة (٤٥٢ هـ)[٤].

سافر الإمام عليه الرحمة إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء بعدها خرج إلى الحجاز، وجاور بمكة والمدينة المنورة على ساكنها افضل الصلاة والسلام،أربع سنين يدرس ويفتي، ويجمع طرق المذهب، فلهذا سمي بإمام

(١) ينظر: طبقات الشافعية: ٥ / ١٣٧، وتبيين كذب المفتري: ص ٢٥٤.
(٢) ينظر: تبيين كذب المفتري: ص ٢٥٣ - ص ٢٥٤، ووفيات الأعيان: ٣ / ٢٠٣، وطبقات الشافعية: ٥ / ١٣٨ ١٣٩.
(٣) وفيات الأعيان: ٣ / ١٦٧.
(٤) ينظر: تبيين كذب المفتري: ص ٢٥٧ - ص ٢٦٥.

الحرمين، ثم عاد بعد هذه الرحلة إلى نيسابور[(١)].

ولد الإمام عليه رحمة الله سنة تسع عشر وأربعمائة (٤١٩ هـ)، أما وفاته رحمه الله تعالى فقد كانت سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (٤٧٨ هـ)[(٢)]. رحم الله الوالد والولد.

٦ - حجة الإسلام أبو حامد الغزالي:

(أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي، يحكى أن والد الغزالي كان فقيرا صالحا لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف ويطوف على المتفقهة، ويجالسهم ويحرص على خدمتهم ويجدّ في الإحسان إليهم، والتفقه بما يمكنه، وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع وسأل الله أن يرزقه ابنا ويجعله فقيها ... حتى ولد رحمه الله بطوس سنة خمسين وأربعمائة (٤٥٠ هـ)[(٣)]).

(قرأ الغزالي رحمه الله في صباه جانبا من العلم ببلدة (طوس) على أحمد بن محمد الراذكاني ثم قصد الإمام أبا نصر الإسماعيلي في جرجان، وعلق عليه التعليقة، ثم رجع إلى طوس فأقبل على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظ جميع ما علقه، ثم توجه إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين، وجد واجتهد حتى برع في المذهب ... ولما مات إمام الحرمين رحمه الله تعالى سنة(٤٧٨ هـ)،صار بعد إمامة خراسان إمام العراق)[(٤)].

أما وفاة الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، فقد ذكر أخوه أحمد قائلا: (أنه لما كان يوم وفاته وقت الصبح توضأ الإمام أبو حامد، وصلى وقال :علي بالكفن، فأخذه وقبله ووضعه على عينيه وقال: سمعا وطاعة للدخول على الملك،ثم مد رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار من يوم الاثنين الرابع

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان: ٣/١٦٨، تبيين كذب المفتري: ص ٢٨٠، طبقات الشافعية: ٥/١٧٠ - ١٧١.

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: ٥/١٦٩ - ١٧٠، طبقات الشافعية: ٥/١٦٨، تبيين كذب المفتري: ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥.

(٣) وفيات الأعيان: ٤/٢١٦، تبيين كذب المفتري: ص٢٩١، طبقات الشافعية: ٦/١٩١ - ١٩٣

(٤) طبقات الشافعية: ٦/١٩٥ - ١٩٦ و ١٩٦ - ٢٠٠.

عشر من جمادى الآخرة سنة خمسن وخمسمائة (٥٠٥ هـ)، ودفن بمقبرة الطابران في طوس)[١].

بعد أن رجع إليها من بغداد. اللهم إنا نسألك حسن الخاتمة عند الموت. ورحم الله الإمام الغزالي.

٧- الإمام فخر الدين الرازي:

(أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد،الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي)[٢].

تربى الإمام رحمه الله تعالى في بيت علم إذ كان والده الشيخ ضياء الدين خطيب وعالم الري خير مؤثر في حياة ولده العلمية، فقد ساعده في تحصيل شتى العلوم، فتلقى الإمام الرازي أولا عن والده الشيخ ضياء الدين عمر، ثم تتلمذ على محيي السنة الإمام أبي محمد البغوي، وقرأ الحكمة على المجد الجيلي، وتفقه على يد الكمال السمناني[٣].

ولد الإمام الرازي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة (٥٤٣هـ) هذا على رواية ابن خلكان، أما صاحب طبقات الشافعية وهو الإمام السبكي فقد قال: ولد سنة (٥٤٣هـ) وقيل سنة (٥٤٤ هـ)[٤].

والذي يرجح من القولين هو قول ابن خلكان لانه اقدم من السبكي.

أما وفاته رحمه الله تعالى فكانت (بهراة) في يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ستة وستمائة (٦٠٦ هـ)[٥]. رحم الله الإمام وجعل عيده يوم يلقاه راض عنه. ويرضى عنا برحمته.

---

(١) طبقات الشافعية: ٦/ ٢٠١، تبيين كذب الفتري: ص ٢٩٦.
(٢) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٤٩.
(٣) ينظر: طبقات الشافعية: ٨/ ٨٦، وفيات الأعيان: ٤/ ٢٥٠.
(٤) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٥٢، طبقات الشافعية: ٨/ ٨٥.
(٥) نفس المصدر السابق: ٨/ ٨٦، ٩٣.

٨ - القاضي عضد الدين الإيجي:

(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضاة المشرق وشيخ العلماء والشافعية بتلك البلاد، الإيجي الشيرازي)[١].

(كان إماما في المعقول قائما بالأصول، والمعاني العربية مشاركا في الفنون، كريم النفس، كثير المال جدا، كثير الإنعام على الطلبة، ولي قضاء الممالك، وولي القضاء والتدريس في شيراز)[٢].

(اخذ عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين السبكي تلميذ البيضاوي، وكان انجب تلامذةً اشتهروا في الآفاق منهم الشيخ شمس الدين الكرماني، وسيف الدين الابهري، وسعد الدين التفتازاني، والضياء القرمي)[٣].

أما مولده فكان سنة ثمان وسبعمائة (٧٠٨ هـ) فيما ذكر صاحب مفتاح السعادة نقلا عن الإمام ابن حجر رحمه الله انه ولد عليه الرحمة بعد السبعمائة دون تحديد السنة[٤].

و(توفي رحمه الله تعالى مسجونا بقلعة قرب (إيج) إذ قد جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة واستمر مسجونا إلى أن مات، وذلك سنة ست وخمسين وسبعمائة (٧٥٦ هـ) حسب ما ذكر في مفتاح السعادة[٥].

رحم الله الإمام واسكنه دار السلام.

٩ - العلامة سعد الدين التفتازاني:

(سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله : هكذا أثبته الإمام السيوطي في طبقات النحاة بلفظ مسعود وبنفس هذا الاسم ذكر في شذرات الذهب)[٦].

---

(١) شذرات الذهب: ٦/ ١٧٤.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كوبري زاده، تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب ابو نور، دار الكتب الحديثة، مطبعة الاستقلال، القاهرة، بدون سنة طبع: ١/ ٢١١، دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية مجموعة من العلماء، جهان للنشر، طهران، بدون سنة طبع: ٣/ ١٨٧.

(٣) مفتاح السعادة: ١/ ٢١١.

(٤) شذرات الذهب: ٦/ ١٧٥، مفتاح السعادة: ١/ ٢١١.

(٥) نفس المصدر السابق.

(٦) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو =

يحكى أن الشيخ سعد الدين كان في ابتداء طلبه العلم بعيد الفهم جدا، ومع ذلك كان كثير الاجتهاد، ولم يقعده ذلك من طلب العلم، وكان العضد يضرب به المثل بين جماعته، فجاء إلى خلوته رجل لايعرفه السعد، فقال له قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير فقال له ما للسير خلقت أنا لا افهم شيئا من المطالعة فكيف إذا ذهبت إلى السير، ولم أطالع. فذهب الرجل وعاد ثانية وطلب من السعد ما طلب أولا، فقال له السعد ما رأيت أبلد منك ألم اقل لك ما للسير خلقت: فقال له الرجل: رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوك، فقام راكضا ولم يلبس نعليه، حتى وصل به إلى مكان خارج البلد فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من أصحابه تحت شجرة. فاعتذر عن عدم المجيء وتبسم له عليه الصلاة والسلام. ثم أمره بفتح فمه وتفل له فيه ودعا له. ثم أمره بالعودة إلى منزله وبشره بالفتح. فلما سمع الإمام الإيجي بكى فقام من مجلسه وأجلسه فيه(١).

ذكر في دائرة المعارف الإسلامية، انه (ولد التفتازاني في صفر عام (٧٢٢هـ) مارس (١٣٢٢ م) (بتفتازان) قرية كبيرة من أعمال خراسان من نسا)(٢).

وتوفي رحمه الله تعالى وكما يذكر السيوطي في بغية الوعاة وابن العماد في شذرات الذهب في سنة إحدى وتسعين وسبعمائة (٧٩١ هـ)(٣). رحم الله الشيخ واسكنه فسيح جناته.

١٠ - الإمام السيد الشريف الجرجاني:

قال الإمام السيوطي في بغية الوعاة عن اسمه (علي بن محمد بن علي الحنفي الشريف الجرجاني)(٤)

(لما بلغ السيد الشريف رحمه الله تعالى الرشد وحصل فيه التمييز أخذ في تحصيل المعرفة والعلم الغزير، وحضر مجلس قطب الدين الرازي إلى أن صار فائقاً على كل محقق)(٥).

= الفضل ابراهيم، الطبعة الاولى، الباب الحلبي: ١٩٦٥ م: ٢/ ٢٨٥، شذرات الذهب: ٦/ ٣١٩.

(١) ينظر: شذرات الذهب: ٦/ ٣٢١.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ٥/ ٣٣٩.

(٣) ينظر: بغية الوعاة: ٢/ ٢٨٥، شذرات الذهب: ٦/ ٣١٩.

(٤) بغية الوعاة: ٢/ ٢٩٦.

(٥) روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، =

ومن جملة تلامذته الآخذين عنه العلم والرواية هو المحقق الدواني والشيخ أحمد بن عبد العزيز الشيرازي الملقب همام الدين، وولده الفاضل المتكلم النحوي شمس الدين محمد بن السيد شريف الدين[١].

جاء في روضات الجنات أنه ولد الجرجاني رحمه الله بدار المؤمنين (جرجان) سنة أربعين وسبعمائة (٧٤٠ هـ) إلا أن السيوطي في بغية الوعاة ذكر أنه رحمه الله ولد بجرجان سنة أربع وسبعمائة (٧٠٤ هـ) ويظهر أن هناك تصحيفا في التاريخ الذي أورده السيوطي عليه الرحمة[٢].

(وتوفي رحمه الله بشيراز سنة ستة عشرة وثمانمائة (٨١٦ هـ) ودفن بقرية داخل سور شيراز في قبر بناه لنفسه)[٣].

=
تحقيق أسد اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، طهران، ١٣٩١ هـ: ٥/ ٣٠٢.

(١) نفس المصدر السابق: ٥/ ٣٠٤.

(٢) ينظر روضات الجنات: ٥/ ٣٠٢، بغية الوعاة: ٢/ ١٩٧.

(٣) بغية الوعاة: ٢/ ١٩٧.

المبحث الثاني

الإمام الماتريدي وأبرز أعلام المدرسة الماتريدية

أولا : الإمام الماتريدي:

إن الذي يريد أن يبحث عن حياة الإمام الماتريدي عليه الرحمة بين كتب التراجم لابد ان يضع في حسبانه أن جمع المعلومة الكاملة عن حياة الماتريدي صعبة للغاية وهكذا الحال مع بقية أعلام المدرسة الماتريدية. من اجل هذا ستكون المعلومة عن الماتريدي ورجال المدرسة الماتريدية محدودة ومختصرة، والله اسأل التوفيق.

١ - اسمه ونسبه:

هو (محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي)[١] وأصله من ماتريد أو ماتريت وهي محلة من سمرقند[٢]، واسم الماتريدي ينسب اليها، واحيانا تضاف النسبة الى سمرقند، فيقال ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي.

ولقد خلع عليه أصحابه ألقابا كثيرة فيذكر انه قد سمي (إمام الهدى وقدوة اهل السنة والاهتداء، ورافع أعلام السنة والجماعة، قالع أضاليل الفتن والبدعة، الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين)[٣].

وان دلت هذه الألقاب على شيء فإنما تدل على مكانته العلمية بين أصحابه.أما نسبه فقد ذكر الزبيدي انه يرجع إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب

(١) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، استانبول، ١٩٥٥ : ٢/ ٣٦، والفوائد البهية في تراجم الحنفية. اللكنوي محمد عبد الحي، القاهرة ١٣٢٤ هـ: ١٣٠.
(٢) الأنساب، السمعاني، نشره مرجليوت، طبعة لندن، ١٩١٢ م: ٤٩٨.
(٣) أعلام الأخيار: الكفوي، طبع بحيدر آباد - الهند - الدكن سنة ١٣٢٩ هـ: ١٣٠.

الأنصاري)[١]. وهذه النسبة تشريف للماتريدي اذ انها تنتهي إلى أبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنه، وكما يذكر ذلك المقريزي في كتابه (إمتاع الأسماع).

٢ - مولده ووفاته:

لم تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ ولادة الإمام الماتريدي عليه الرحمة، وان كان يرجح انه ولد (في عهد المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ)، وذلك لان تاريخ وفاة اثنين من أساتذة الماتريدي، وهما محمد بن مقاتل الرازي كان سنة (٢٤٨ هـ) ونصير بن يحيى البلخي كان سنة (٢٦٨ هـ)[٢].

وعلى هذا فإن الماتريدي يكون مولودا في وقت يسمح له بتلقي العلم على يد هذين الشيخين.

أما وفاة الماتريدي فقد اتفقت جميع المصادر على تاريخ وفاة الإمام الماتريدي وكانت وفاته سنة (٣٣٣ هـ) ولا عبرة لقول من خالف هذا التاريخ، وقد دفن رحمه الله تعالى بسمرقند.

٣ - شيوخ الماتريدي وتلامذته:

أ - أبو نصر العياضي:

(وهو ينتسب إلى الأنصاري الذي ينتسب إليه الماتريدي ... وهو من أهل العلم والجهاد، ولم يكن يضاهيه أحد في علمه وورعه وجلادته وشهامته، إلى أن استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران الماتريدي، وله ولدان فقيهان فاضلان، أبو بكر محمد، وأبو أحمد)[٣]، وذكر أبو الوفا القريشي انه (مات سنة (٢٦٨ هـ)[٤] رحمه الله وأكرمه.

(١) اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، بدون سنة طبع: ٢ / ٥.

(٢) العقيدة الماتريدية - ابو الخير محمد أيوب علي، رسالة دكتوراه الطبعة الأولى، بالمؤسسة الإسلامية - بنغلادش - داكا سنة الطبع ١٩٨٣ : ٢٥٢.

(٣) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لابن أبي الوفا القريشي الحنفي، مطبعة دار المعارف النظامية، حيدر اباد، الهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ: ٢ / ٣٦.

(٤) نفس المصدر السابق: ٢ / ٢٠٠.

ب - أبو بكر أحمد الجوزجاني:

هو (أبو بكر أحمد الجوزجاني فهو تلميذ أبي سليمان الجوزجاني، وكان في أنواع العلوم في الذروة العليا، له كتاب (الفروق) و (التوبة) وغيرهما)[١].

(وأبو سلمان الجوزجاني اخذ الفقه عن محمد، وكتب مسائل الأصول والأمالي، وأخذ عنه ابن سلمة ونصير بن يحيى، ونصير بن يحيى تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وذكر أبو الوفا القريشي انه مات سنة (٢٦٨ هـ)[٢]، رحم الله الجميع.

ج - محمد بن مقاتل الرازي:

هو (محمد بن مقاتل الرازي هو قاضي الري، وروى عن أبي مطيع، وقال الذهبي: إنه حدث عن وكيع وطبقته)[٣] (وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل بن مسلم السمرقندي، وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن، وأربعتهم عن الإمام أبي حنيفة)[٤] رحمه الله ورضي عن الجميع.

ثانيا: ابرز أعلام المدرسة الماتريدية:

١ - الإمام الطحاوي:

هو أحمد بن محمد بن سلامة ابو جعفر الطحاوي الأزدي، المصري، كان ثقة، نبيلا، فقيها، إماما، جليل القدر، مشهورا، ولد سنة (٢٢٩ هـ)، صحب الإمام المزني من كبار أصحاب الشافعي - وهو خاله - وتفقه به، ثم ترك مذهبه الشافعي وصار حنفي المذهب[٥].

تفقه على أبي جعفر محمد بن أبي عمران، ثم خرج إلى الشام فلقي بها أبا حازم عبد الحميد قاضي القضاة فاخذ عنه، وسمع الحديث وكان إماما فيه، له من التصانيف الشيء الكثير، منها: العقيدة المشهورة باسمه (العقيدة الطحاوية)،

(١) أعلام الأخبار: ١٩٧.
(٢) الجواهر المضية: ٢ / ٢٠٠.
(٣) نفس المصدر السابق: ١ / ١٣٤.
(٤) اتحاف السادة المتقين: ٢ / ٥.
(٥) ينظر: سبب ذلك في الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تاليف العلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، وبهامشها التعليقات السنية على الفوائد البهية، طبعة دار المعرفة، بيروت بدون سنة طبع: ص ٣٢.

وكتاب (معاني الآثار)، و (أحكام القرآن)، و (المختصر في الفقه) باسمه أيضا، وغيرها الكثير.

قال ابن يونس : كان الطحاوي ثقة ثبتا، فقيها عارفا، لم يخلق مثله، وقال ابن عبد البر : كان من اعلم الناس بسير الكوفيين وإخبارهم مع مشاركته في جميع مذاهب الفقهاء.

روى عنه : ابن مظفر الحافظ، والحافظ ابو القاسم الطبراني، وابو بكر بن المقري، وآخرون، توفي الإمام الطحاوي عليه الرحمة سنة (٣٢١ هـ)[١].

٢ - أبو اليسر البزدوي:

هو محمد بن محمد بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى البزدوي، نسبة إلى (بزدة) قلعة حصينة على بعد ستة فراسخ من نسف.

برع في العلوم فروعا واصولا، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في بلاد ما وراء النهر، وكان من اكبر العلماء في بلده، وكان حنفي المذهب، وقد أشاد بعلمه كل من كتب عنه، وقد صنف كتبا في الكلام وأصول الفقه والفقه، وقد تفقه على يد نجم الدين عمر النسفي، وعلاء الدين محمد السمرقندي صاحب (تحفة الفقهاء)، وابنه أبو المعالي أحمد البزدوي، وابن أخيه الحسن بن فخر الإسلام البزدوي وجد البزدوي، أخذ عن أبي منصور الماتريدي إمام أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر.

وقد توفي الإمام البزدوي عليه الرحمة سنة (٤٩٣ هـ)[٢].

٣ - أبو المعين النسفي:

هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن أبي الفضل أبو المعين النسفي المكحولي، الإمام الزاهد، العالم البارع، له كتاب (التمهيد لقواعد التوحيد)، وكتاب (التبصرة في الكلام)، كان عالم الشرق والغرب في زمانه، يغترف من بحاره ويستضاء بأنواره، توفي عليه الرحمة والرضوان سنة (٥٠٨ هـ)، رحم الله الإمام وادخله فسيح جناته[٣].

---

(١) ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية، للشيخ أبي العدل قاسم بن قطلوبغا، (ت ٨٧٩هـ)، مطبة العاني - بغداد، سنة ١٩٦٢ م: ص ٨، الفوائد البهية: ص ٣١ - ص ٣٤.

(٢) ينظر: الفوائد البهية: ص ٣٩، ٤٠، ٦٣، ١٠١، ١٢٤، ١٢٥، ١٨٨.

(٣) ينظر: تاج التراجم: ص ٧٨، الفوائد البهية: ص ٢١٦ - ص ٢١٧.

٤ - الإمام عمر النسفي:

هو عمر بن محمد بن أحمد مفتي الثقلين نجم الدين أبو حفص النسفي، كان إماما فاضلا، وأصوليا ومفسرا ومتكلما ومحدثا وفقيها حافظا ونحويا، أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر والقبول التام عند الخواص والعوام.

أخذ الفقه عن أبي اليسر البزدوي _ كما مر _ وغيره، وله تصانيف جليلة وكثيرة من اشهرها كتاب (طلبة الطلبة) في اللغة على ألفاظ كتب الحنفية وكتاب (العقائد النسفية) في الكلام وكتب كثيرة جدا.

توفي الإمام النسفي رحمه الله سنة (٥٣٧ هـ) بسمرقند ودفن هناك[١]. طيب الله ثراه.

٥ - الإمام نور الدين الصابوني:

يقول صاحب كتاب (الجواهر المضية في طبقات الحنفية) لابن أبي الوفا القريشي الحنفي المصري المتوفى سنة (٧٧٥ هـ) وهو أول من آلف في طبقات الحنفية - في ترجمة الصابوني: هو (أحمد بن محمود بن بكر الصابوني أبو محمد محمد الملقب نور الدين الإمام صاحب (البداية في أصول الدين)، توفي وقت صلاة المغرب ليلة الثلاثاء سادس عشر من صفر سنة ثمانين وخمسمائة (٥٨٠ هـ) / (١١٨٤ م)، ودفن بمقبرة القضاة السبعة ببخارى، تفقه عليه شمس الأئمة محمد الكردري رحمهما الله)[٢].

٦ـ الصدر العلامة:

هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن عبيد الله بن محمود صدر الشريعة المحبوبي، صاحب (شرح الوقاية) وكتاب (التنقيح في أصول الفقه) وشرحه المسمى (التوضيح)، وقد برع في أصول الفقه والكلام، توفي الصدر العلامة سنة (٧٤٧ هـ) رحمه الله تعالى[٣]. واكرم مثواه.

(١) ينظر: تاج التراجم: ص ٤٧، الفوائد البهية: ص ١٤٩ - ص ١٥٠.

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لابن أبي الوفا القرشي الحنفي، طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٣٢ هـ: ١/ ١٢٤.

(٣) ينظر: تاج التراجم: ص ٤٠، الفوائد البهية: ص ١٠٩ وما بعدها.

٧ - ابن الهمام:

هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن الكمال مسعود بن همام الدين بن حميد الدين بن سعد الدين، السيواسي الأصل، القاهري، الحنفي، المعروف بابن الهمام ولد سنة (٧٩٠ هـ)، كان ابن الهمام إماما نظارا فارسا، حافظا، أصوليا، محدثا، نحويا، كلاميا منطقيا جدليا، له تصانيف معتبرة مثل (فتح القدير)، وهو شرح للهداية و(التحرير) في أصول الفقه و(المسايرة) في أصول الدين، وغير ذلك، توفي ابن الهمام سنة (٨٦١ هـ) رحمه الله تعالى[١].

٨ - الشيخ زاده:

هو عبد الرحيم بن علي، وقد لقبه والده (بابك جلبي) قرأ على والده وعلى خطيب زاده، واشتهر بعد ذلك (بالشيخ زاده) وصار مدرسا بإحدى المدارس الثماني، وتوفي هناك سنة (٩٢٣ هـ) رحمه الله تعالى، وكان عالما بالأصول والفروع[٢].

٩ - ملا علي القاري:

هو علي بن سلطان بن محمد الهروي الحنفي، نزيل مكة المكرمة، المعروف بالقاري، أحد صدور العلم، فرد عصره، الباهر السمت في التحقيق، اخذ العلم عن الأستاذ أبي الحسن البكري وأحمد بن حجر المكي وعبد الله السندي وغيرهم.

له تآليف كثيرة ونافعة، توفي في مكة المكرمة سنة (١٠١٤ هـ) رحمه الله تعالى[٣]، وقد قال عن تآليفه اللكنوي بعد ان ذكر شيئا منها: (..... وغير ذلك من رسائل لا تعد ولا تحصى، كلها مفيدة بلغت إلى مرتبة المجددية على رأس الألف)[٤].

---

(١) ينظر: الفوائد البهية: ص ١٨٠ - ص ١٨١.

(٢) ينظر: التعليقات السنية بهامش الفوائد البهية: ص ١٤٦.

(٣) ينظر التعليقات السنية: ص ٨.

(٤) التعليقات السنية: ص ٩.

الفصل الأول

اختلاف الفريقين في الإلهيات

المبحث الأول: سماع الكلام النفسي

المبحث الثاني: في التكوين

المبحث الثالث: الاسم والمسمى

المبحث الرابع: القضاء والقدر

المبحث الخامس: الصفات الخبرية (المتشابهات)

المبحث الأول

سماع الكلام النفسي

اتفق الاشاعرة والماتريدية على أن لله تعالى كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى وهو ليس بحرف وانه لا يشبه كلامنا فهم بذلك مخالفون للمعتزلة الذين يزعمون بأن كلام الله لفظي وهو حادث، غير انهم اي الأشاعرة والماتريدية ما لبثوا ان اختلفوا في جواز سماع ما ليس بصوت وحرف، فذهب الإمام الأشعري واتباعه الى جواز سماع الكلام النفسي وذهب الماتريدية ومعهم أبو إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة الى القول بعدم جواز سماع الكلام النفسي، ولكل من الفريقين دليله وحجته.

الفريق الأول الأشاعرة : ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري ومن تابعه الى انه يجوز سماع الكلام النفسي وان ما سمعه موسى عليه السلام هو كلامه تعالى النفسي واليك أدلتهم النقلية والعقلية.

أولا :- الأدلة النقلية.

١ - قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

٢ - قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤]، فوصف نفسه بالتكليم ووكده بالتكرار فقال تكليما[١].

٣ - وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

٤ - وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : انت آدم الذي اخرجتك خطيئتك من الجنة ؟ فقال له

---

(١) كتاب الأسماء والصفات للامام البيهقي: ص ٢٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، بدون سنة طبع، والصحيح ان التوكيد هنا جاء بالمصدر وهو قوله: (تكليما).

آدم : انت موسى الذي اصطفاك الله تعالى برسالاته وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق ؟ فحج آدم موسى مرتين)[١] .

ثانيا :- الأدلة العقلية. : ١ - (واما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه وجوزوه جميعا وقالوا انه جائز ان يُسمعنا الباري نفسه متكلما وقد اسمع موسى عليه السلام متكلما)[٢]، فقد قاس الإمام الأشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف على رؤية ما ليس بجسم ولا لون في الآخرة.

٢ - (ومن استبعد ان يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت ولا حرف فليستنكر ان يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون، وان عقل ان يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر وان عقل ان يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه من عبارات) (وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه بالسؤال الا بان تُسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر، فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه أو تشبيهه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى، فان كل مسموعاته اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه)[٣] .

٣ - و(تارةً يُسمع من يشاء بغير واسطة، لكن من وراء حجاب، كموسى عليه السلام، اسمعه كلامه بلا واسطة ولكن حجبه عن النظر اليه)، (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا

(١) كتاب صحيح البخاري بشرح فتح الباري للامام الحافظ ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ): ٨/ ٢٥٠ - ٢٥١ كتاب احاديث الانبياء باب وفاة موسى عليه السلام رقم الحديث ٣٤٠٩، طبع بدار أبي حيان بالقاهرة الطبعة الاولى ١٩٩٦ م، و كتاب صحيح مسلم بشرح النووي: ٨/ ٤٥٢ كتاب القدر باب حاج آدم موسى عليهما السلام، طبع بدار أبي حيان الطبعة الاولى ١٩٩٥م.

(٢) كتاب اللمع للإمام أبي الحسن الاشعري: ص٣٣ - ص٣٤، طبع بالمطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٥٢ م.

(٣) احياء علوم الدين للإمام الغزالي ت (٥٠٥ هـ): ١/ ١٤٤، دار مصر للطباعة سنة ١٩٩٨، الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي: ص٧٨، مكتبة الشرق الجديد بغداد ١٩٩٠.

بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني)[١]، و (أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، ولكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة) و (انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة)[٢].

الفريق الثاني الماتريدية : فقد ذهبوا الى استحالة سماع ما ليس بصوت أو حرف حيث انهم لم يجدوا في الآيات التي استدل بها الأشاعرة ما يبرهن لهم على ان موسى عليه السلام سمع الكلام النفسي، (واما الماتريدي نفسه فلم اجد عنده ما يدل على انه يحيل سماع الكلام النفسي مطلقا، ولم يصرح بانه يشترط لصحة السماع الحرف والصوت)[٣]، ثم ان الماتريدية انفسهم يصرحون بان الإمام الماتريدي نفسه يقول بجواز سماع ما ليس بصوت، (ثم ليعلم ان مذهب الأشعري انه يجوز ان يسمع الكلام النفسي : اي بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلاني ومنعه أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي)[٤].

ويحدثنا الشيخ زاده في كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد قائلا : (بل قد اخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ ابي منصور الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت، وانه غير مستحيل لأن الله قادر على ان يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي)[٥]، ومن هنا يتبين لنا ان القول باستحالة سماع ما ليس بصوت او حرف ليس للماتريدي بل هو للغالبية من

(١) الباقلاني وآراءه الكلامية رسالة دكتوراه اعداد الدكتور محمد رمضان عبد الله : مطبعة الامة بغداد ١٩٨٦، المسامرة بشرح المسايرة : ص٨٠.

(٢) شرح المقاصد للإمام التفتازاني ٤/١٥٦.

(٣) مقدمة كتاب التوحيد للإمام الماتريدي : ص ٢٢، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق بيروت - لبنان.

(٤) شرح علي القاري على الفقه الاكبر لابي حنيفة ص ٢٦.

(٥) كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية في العقائد للعلامة عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده : ص ٢٠، مطبعة التقدم بشارع محمد علي بمصر الطبعة الثانية سنة ١٣٢٣ هـ ومقدمة كتاب التوحيد للإمام الماتريدي : ص ٢٢.

أنصار الماتريدي عليه الرحمة.

أهم الأدلة التي ذكرها الماتريدية لتاييد مدعاهم.

اولا : الادلة النقلية.

١ - (فمعنى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه، فموسى عليه الصلاة والسلام سمع صوتا دالا على كلامه سبحانه، لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك بل على طريق خرق العادة خُص باسم الكليم)[١]، ومن هنا تلاحظ ان الشيخ علي القاري يعود بصورة غير مباشرة ليقول ان الذي سمعه موسى عليه السلام هو الكلام النفسي وانه ليس عن طريق الملك او الكتابة ولكن حصل عن طريق خرق العادة.

٢ - (واما اهل السنة من اهل ما وراء النهر فقد اثبتوا الكلام القديم الا انهم زعموا ان الذي سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة واحتجوا بالآية ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾﴾ [طه: ١١] على ان المسموع هو الصوت المحدث قالوا انه تعالى رتب النداء على انه اتى النار والمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث)[٢]، وهم بهذا يستنبطون من الدليل النقلي دليلا عقليا لإثبات ان الذي سمعه موسى عليه السلام هو صوت خلقه الله تعالى في الشجرة.

ثانيا : الأدلة العقلية.

١ - (اما الماتريدية الذين احالوا سماع الكلام النفسي لاشتراط الصوت والحرف فقد فرقوا بين العلة والشرط العادي، وبذلك يرفضون قياس السماع على الرؤية، لأن ما يذكره المعتزلة من شروط للرؤية ليست إلا شروطا عادية للرؤية وليست عللاً حقيقية للرؤية، وذلك بخلاف الصوت والحرف لانهما علتان حقيقيتان للسماع)[٣].

(١) شرح علي القاري على الفقه الاكبر: ص٢٦.

(٢) التفسير الكبير للإمام الرازي: ١٦/٢٢، روح المعاني للعلامة الآلوسي: ١٦/١٦٨ - ١٦٩، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني بحاشية الكستلي: ص٩٤.

(٣) مقدمة كتاب التوحيد للإمام الماتريدي: ص٢٢ تحت عنوان الماتريدي والأشعري.

٢ - و (قوله تعالى : ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾﴾ [طه: ١١] . . . . الخ بان يقولوا : المراد فلما أتاها، اسمع النداء او نحو ذلك والا فمجئ النار حادث والمترتب على الحادث حادث، لذا زعم اهل ما وراء النهر من اهل السنة من القائلين بقدم الكلام أن هذا الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام حادث وهو صوت خلقه الله تعالى في الشجرة)[1]، وبعضهم نسب الصوت بانه خارج من الغيوم.

- الموازنة والترجيح بين الأدلة

وبعد ذكر أدلة الفريقين النقلية والعقلية وبشكل مختصر، فإن الله تعالى اخبرنا بانه كلم موسى ولم يخبرنا عن كيفية تكليمه لموسى، فإن تكليمه موسى معلوم لدينا بالخبر الصادق اما كيفية التكليم فليس معلوما لدينا فبقي مجهولا غائبا عنا، وكل ما دار من كلام المتكلمين عبارة عن تدخلهم بالغيب الذي يجب الايمان به ولا يجوز الخوض فيه الا بمقدار ما اخبرنا الله عنه لأنه خارج عن حدود مداركنا المعتمدة على الحواس المحدودة المجال لإدراك ما يحيط بالانسان مما هو محدود، اما الكلام في الغيب المتعلق بكيفية صفات الله تعالى فهو في اللا محدود ولا يستطيع المحدود إدراك اللا محدود، فكل ما وردنا من كلام المتكلمين في كيفية تكليم الله تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام هو مجرد تصورات ظنية لا يعرف مطابقتها لواقع ما عليه صفات الله سبحانه وتعالى من حيث الكيفية.

ومن هنا يأتي الترجيح لكلام الأشاعرة على كلام الماتريدية وذلك لأسباب وهي:

١ - ان الله عز وجل لو كان قد خلق الكلام الذي أسمعه لموسى عليه السلام في الشجرة أو في الغيوم كما يدعي الماتريدية لأخبر عن ذلك سبحانه وتعالى، أو لأشارت إليه الآيات حين ذكرت تكليم الله لموسى عليه الصلاة والسلام.

٢ - ان الأحاديث التي ذكرت كلام الله لموسى عليه السلام ولغيره من

(١) تفسير روح المعاني للعلامة الآلوسي: ١٦/١٦٨ - ١٦٩.

الأنبياء والمرسلين وخاصة حديث المحاجة بين سيدنا آدم وسيدنا موسى عليهما الصلاة والسلام، لم تبين ان الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام كان خارجا من شجرة أو غيم او جبل ولم تحدده من اي جهة كان وهذا ينطبق على الآيات ايضا في عدم تحديد الجهة.

٣ - أن الماتريدية حددوا قدرة الله تعالى بقولهم هذا حيث قاسوا قدرة الله على قدرة العبد المعتمدة على الأخذ بالأسباب من اجل الوصول للمراد من الأشياء، وهذا قياس فاسد، لأن قدرة الله مطلقة على خلاف قدرة العبد حيث انها محدودة وخاضعة لقدرة الله تعالى التي لا تخضع لشيء.

هذه هي أهم الأسباب التي ظهرت لترجح قول الأشاعرة على قول الماتريدية والله أعلم بالصواب وهو يهدي الى الحق.

المبحث الثاني

في التكوين

يختلف الأشاعرة مع الماتريدية في كثير من المسائل لعل من اهمها الاختلاف على صفة التكوين التي يزعم الماتريدية انها صفة قديمة كبقية الصفات السبعة، المعروفة بصفات المعاني وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ويستدلون على ذلك بان الله تعالى مكون للأشياء إجماعا فمن الواجب اذا ان يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون وهي التكوين ويعنون بها الصفة الصفة المؤثرة في وجود الأثر وهي بذلك تغاير القدرة برأيهم لأن القدرة صفة له تعالى، اي بمعنى صحة صدور الأثر عنه، فالتكوين على هذا المعنى أخص من القدرة مطلقا لأن القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء في الوجود، فالقدرة لا تقتضي كون المقدور موجودا وصفة التكوين تقتضيه.

على حين ان الأشعري يرى ان التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى بل هي امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الأثر وبهذا المعنى لا يحتاج في الخالق جل وعلا الى صفة مغايرة للقدرة ؛ لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية فالتخليق مثلا هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق والترزيق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق وهكذا، فالقدرة هي صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته اما صحة صدور الممكن او الأثر فهي لازمة لإمكانه الذاتي ؛ لأنه اذا كان الطرفان متساويان صلح كون كل منهما اثر للفاعل فلا تحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك.

أولاً : أدلة الأشاعرة

١ - (الصحة هي الإمكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة، لأن ما بالذات لا يعلل بالغير، بل به، اي بإمكان الشيء في نفسه تعلل المقدورية فيقال

هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب او ممتنع، فإذن أثر القدرة هو الكون، اي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه، فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك، اي يكون اثرها الكون)[١].

٢ - (بأنه لا يتصوَر بدون المكوَّن كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديما لزم قدم المكوَّنات وهو محال)[٢].

٣ - (لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في انه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الأثر فلا يكون عينيا موجودا ثابتا في الأزل)[٣].

٤ - (أنه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الأثر)[٤].

٥ - (لا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوِّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يخصص احد الجانبين)[٥].

هذه هي أدلة الأشاعرة أوجزتها بخمسة أدلة مع أدلة أخرى ستذكر ضمنا عند مناقشة أدلة السادة الماتريدية ان شاء الله تعالى.

ثانيا : معنى التكوين عند الماتريدية.

* التكوين : (صفة الله تعالى أزلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده وهو غير المكوِّن عندنا)[٦].

(١) كتاب المواقف للإيجي وشرحه للسيد الجرجاني، مطبعة دار السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، مصر، الطبعة الاولى ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م: ٨/ ١١٣.

(٢) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ت (٧٩١ هـ) مطبعة درسعادت ١٣١٣ هـ: ص٩٩.

(٣) شرح المقاصد النسفية لسعد الدين التفتازاني: ٤/ ١٧١، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عمير الطبعة الاولى دار عالم الكتب - بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(٤) المصدر السابق نفسه: ٤/ ١٧٢.

(٥) شرح العقائد النسفية: ص٩٩.

(٦) شرح العقائد النسفية، متن العقائد لعمر النسفي: ص١٠٤.

* التكوين : (أثبته بعض الفقهاء تمسكا بأنه تعالى خالق إجماعا فلا بد من قيام صفة به نسبتها الى التخليق والترزيق والإحياء والإماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون أزلية كسائر الصفات)[١]، ويبدو هنا ان صفة التكوين عند الأحناف والماتريدية قد تباينت الآراء في مطلقها، فالاول يقول : ان اول من قال بها هو الإمام أبو حنيفة النعمان رحمه الله، والثاني يقول : ان اول من قال بها هم علماء ما وراء النهر وعلى رأسهم الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله، والثالث قال: هو قول لبعض الفقهاء[٢].

وهذا ما ذكره الإمام التفتازاني في كتابه شرح المقاصد، والأظهر ان اول من قال بها هم متاخروا الحنفية من عهد الماتريدي.

ذهب الماتريدية الى (ان التكوين صفة أزلية لله تعالى لإطباق العقل والنقل على انه خالق العالم ومكون له، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به، فالتكوين ثابت له أزلا وأبدا، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدم متعلقاتها قدم لكون تعلقاتها حادثة)[٣].

ثالثا : أدلة الماتريدية

١ - (انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى...)[٤]، (يريد انه قد ذكر أنه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فتكون أزلية)[٥].

ويجاب عليه في ذلك (ان الحق في صفة التكوين انها ليست صفة ذات

(١) شرح المقاصد للإمام التفتازاني: ٤/ ١٦٨.

(٢) المقصود بهم فقهاء الأحناف في منطقة ما وراء النهر.

(٣) شرح ملا علي بن سلطان محمد القاري الحنفي ت (١٠١٤ هـ) على الفقه الاكبر للإمام الاعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ت (١٥٠ هـ)، الناشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ١٩٥٦ م.

(٤) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني: ص٩٧.

(٥) حاشية مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح العقائد ت (٩٠١ هـ) الناشر درسعادت ١٣١٣هـ.

وانما هي تعلقات القدرة وحيث بطل كونها صفة فلا معنى لقولهم يجب ان تكون أزلية لأن كونها أزلية فرع كونها صفة ذات، وإذا بطل الأصل وهو كونها صفة بطل الفرع وهو كونها ازلية)[١].

وكذلك يجاب عليه (بأن ذلك أعني استحالة وجود الأثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نسلم ان التاثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر الى الأثر، فلا يكون الا فيما لا يزال، ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة، لا الى صفة زائدة عليهما)[٢] وقد اجيب ايضا (بأن ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم ان التكوين والإيجاد بالفعل كذلك، نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين)[٣].

أحدهما: (لا يعقل من التكوين إلا الاحداث وإخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الأثر فلا يكون عينا موجودا ثابتا في الازل) و (وبما انه اضافة فإنه لا يمتنع قيام الأمر الإضافي المتجدد بذاته تعالى).

ثانيهما: (انه لو كان ازليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الأثر)[٤]، (فان قيل: المراد بالتكوين صفة أزلية بها تتكون الأشياء لأوقاتها، وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال، وليست نفس القدرة لأن مقتضى القدرة ومتعلقها، انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود، ومقتضى التكوين ومتعقله وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والإخراج من العدم، فأزليته لا تستلزم أزلية المخلوق، لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق، وترتبه عليه لم يكن كالضرب بلا مضروب، والكسر بلا مكسور، وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض التي

(١) كتاب التوحيد تأليف الشيخ محمود ابو دقيقة طبع بدار الطباعة الحديثة بمصر ١٩٣٤ م.
(٢) المسامرة بشرح المسايرة تأليف الشيخ كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي شريف المقدسي الشافعي ت (٩٠٦ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى مصر شارع محمد علي، بلا سنة طبع.
(٣) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ١٧١.
(٤) المصدر السابق نفسه، شرح العقائد النسفية بحاشية الكستلي بتصرف: ص٩٨.

لا بقاء لها)[١].

(قلنا : وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته، كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الإرادة اي انما تؤثر بالفعل، ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة، واما بالنضر الى نفسها، وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات، ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التاثير، وإنما يجب بالارادة، قال الإمام الرازي : ان الصفة التي تسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز، فلا تتميز عن القدرة، أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا)[٢].

٢ - (إن الباري تعالى تمدح نفسه في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل، فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال، ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال)[٣].

والجواب على هذا الدليل من وجهين :

الأول : في قوله : (لجاز اطلاق كل ما يقدر عليه هو من الأعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب بمعنى قادر على الكتابة ومتحرك بمعنى قادر على الحركة والتنقل وهذا مما لا شك في بطلانه[٤].

الثاني : (بأنه كالتمديح بقوله تعالى : ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾ [الزخرف: ٨٤]، اي معبود، ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال في الأزل، والاخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ١٧٢.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) شرح المقاصد: ٤/ ١٧٠.
(٤) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية: ص٩٧ بتصرف.

الأرض والسماء والأنبياء وغير ذلك، نعم هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال)[(١)].

واذا قالوا (ولا يقال ان اسم الفاعل معناه الخالق فيما يستقبل لأنه يكون عدولا عن الحقيقة الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وهو ممنوع عربية)[(٢)].

قلنا وهو الجواب عن ذلك (بان التحقيق ان اسم الفاعل حقيقة في الحال والاستقبال فاستعماله في الخالق حقيقة، ولو سلمنا انه مجاز فإنا نمنع قولكم انه لا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة بل يكفي في العدول ان يكون المجاز اولى من الحقيقة، ولا شك ان المجاز هنا اولى من الحقيقة، لأنه يلزم على الحقيقة زيادة صفة قديمة وهي التكوين على الصفات السبع، ولا يلزم ذلك على المجاز ولأصل عدم تعدد القديم، فالمجاز اولى لأنه ليس معه تكثر القدماء)[(٣)].

٣ - (انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث وفيه تعطيل الصانع)[(٤)].

ويستدلون أيضا بما يأتي (لا يقال ان قدم التكوين يقتضي قدم المكون، اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لأن ما تعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المُحدَث ما يتعلق وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره، يعني ان المكوَن وان لم يكن موجودا في الأزل لكنه موجودا فيما لا يزال غير غائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو بصفة من صفاته ام لا، فإن قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم، قلنا فما تعلق به أزلي ام حادث، فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا بالله تعالى وفيه تعطيله، وان قالوا أزلي قلنا هل اقتضى ذلك أزلية العالم ام لا، فإن قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا فقد

(١) شرح المقاصد: ٤/ ١٧١.

(٢) كتاب التوحيد، تأليف محمود أبو دقيقة: ١٧٣ - ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٤.

(٤) شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ٩٧.

بطلت شبهتهم)[١].

والجواب على هذا الدليل من وجوه :

الوجه الأول :

(التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الأزل هو مبدأ التكوين اي الايجاد لا نفسه)[٢].

الوجه الثاني :

(ان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لأن ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال، وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار، وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الصحة فإن الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا)[٣].

الوجه الثالث :

(ان التكوين لو كان ازليا لتعلق بوجود المكون به في الأزل، ولو تعلق بوجوده في الأزل لوجب وجوب المكون في الأزل، لأن القول بالتكوين ولا مكون كالقول بالضرب ولا مضروب وانه محال، فلا بد ان يكون التكوين

(١) حاشية الشيخ اسماعيل الكانبوي ت (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي: ٢/ ١١٦، درسعادت، المطبعة العثمانية سنة ١٣١٦ هـ.

(٢) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية: ص ٩٩.

(٣) كتاب شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ت (٧٤٩ هـ): ص ١٨٤ - ص ١٨٥، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية لمالكها السيد عمر حسين الخشاب سنة ١٣٢٣ هـ بمصر.

حادثا)[١].

٤ - (انه لو حدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من ان يكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكون لنفسه ولا خفاء في استحالته)[٢].

ويجاب عنه من وجوه:

الوجه الأول :

(قوله لو حدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للأدلة وإشعارا بأنه يمكن إتمام الدليل على المطلوب بدونها)[٣].

الوجه الثاني :

(ان العينية تستلزم أيضا ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لأنه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لأن التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق)[٤].

الوجه الثالث :

(والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا لنا ونحو ذلك والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة

(١) كتاب شرح الفقه الاكبر للشيخ علي القاري: ص ٢١.
(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ٩٧ - ٩٨.
(٣) المصدر السابق نفسه بشرح الكستلي.
(٤) مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية - حاشية العلامة أحمد الخيالي: ٢/ ١١٠، طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ.

فإن القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين)[١].

وخلاصة الإجابة على قولهم هذا ان التكوين تابع للقدرة والقدرة صفة أزلية لله تعالى فإذا تعلقت القدرة بإطعام المستحقين للطعام من كل ذي كبدٍ حرةٍ تسمى ترزيقا وإذا تعلقت بإحياء شخص أو إماتته تسمى إحياءً أو إماتة واذا تعلقت بإيجاد موجود تسمى خلقا او تكوينا. فالتكوين اذا من متعلقات القدرة فهو حادث لا يلزم من ذلك ان يكون موجودا في الله حتى لا يلزم قيام الحوادث، فالتكوين صفة فعل كالخلق والإحياء والإماتة وغيرها وليست صفة لله تعالى والصفة الحقيقية هي القدرة وهي ثبوتية أزلية ولها متعلقات إن تعلقت بشيء تسمى باسمه.

والكلام الذي تقولونه انما ينهض شبهة اذا قلنا ان التكوين صفة ثبوتية أزلية فعندئذ يلزم قيام الحوادث بالله تعالى لو اعتبرنا التكوين حادثا ولكننا نعتبر التكوين صفة فعل حالها كحال الخلق والإحياء والإماتة والترزيق والاثابة والعقاب مرجعها جميعا هي القدرة، فالقدرة هي الصفة الثبوتية الأزلية والله اعلم.

٥ - (ان الأشاعرة يقولون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] انه قد جرت العادة الإلهية ان تكون الاشياء لاوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة (كن) ولا نعني بصفة التكوين الا هذا)[٢]، (واخذا من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُۚ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٣] فإنه جل شأنه جعل قوله كن متقدما على وجود الحادث، والمراد به الإيجاد والتخليق، وادعوا انه غير القدرة مستدلين بان اثره غير اثر القدرة، فإن اثره الإيجاد واثر القدرة الصحة، وغير الإرادة لأن الإرادة سابقة على الإيجاد)[٣].

والجواب على هذا الدليل من وجهين:

---

(١) شرح العقائد النسفية: ٩٨.

(٢) شرح المقاصد ٤/ ١٧١.

(٣) المسامرة بشرح نتائج المذاكرة بحقيق مباحث المسايرة تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد: ٨٩.

الوجه الأول :

في قولهم ان الأشاعرة يقولون .... الخ، نقول (بأنه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا تثبت صفة أخرى على ان الاكثر يجعلونه مجازا عن سرعة الإيجاد والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والإرادة)[١]، و (ذهب غير واحد الى انه لا قول اصلا وانما المراد تمثيل لتاثير قدرته تعالى في مراده بأمر الآمر المطاع للمامور المطيع في سرعة حصول المامور به من غير امتناع وتوقف على شيء)[٢].

الوجه الثاني :

وفي قولهم فانه جل شأنه جعل قوله كن مقدما .... الخ نقول (ولمشايخنا في ايجاد الحوادث طريقان، احدهما : القول بقدم الإرادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث، وثانيهما : قدم الإرادة وتعلقها حسب الاوقات المعينة، فعلى الأول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الأزلي المعبر عنه بالاختيار، وهو اما نسبة عقلية معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس او انجلاء الغيم عن وجهها لوجود الضوء في الجدار، او حال تجدد حالئذ، ولا ينافي وجود الجملة الموقوف عيها سابقا، ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داع، اذ من شأن المختار ان تتعلق إرادته متى كان من غير تعلل بالداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال، وعلى الثاني لا متجدد في زمان الوجود بل الإرادة والاختيار قديمان، ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزلي ان يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي، كما ان طبيعة الإيجاب فجاة الوجود من غير تعليل به، واما تعين الوقت، فاما اتفاقي لأن طبيعة الاختيار تستدعي جواز تعينه من غير تعليل، واما لأن التعلق الأزلي عينه، لا يقال : التعلق ونحوه نسبة لا تتحقق الا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال ؟ لأنا نقول : الاختلاف بالأزلية والأبدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالأمور

---

(١) شرح المقاصد: ٤/ ١٧١.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي ت (١٢٧٠ هـ): ٢٣/ ٥٦ - ٥٧، ادارة الطباعة المنيرية مصر، بلا سنة طبع.

الاعتبارية مثلنا، والا فالجميع حاضرة عنده، وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات، على انا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقا، بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا او خارجا، بخلاف قبلية الله تعالى من العالم، فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه، ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الإيجاب، والله تعالى اعلم)[١].

وقالت الأشاعرة القدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته اما صحة صدور الممكن فهي لازمة لامكانه الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثراً للفاعل فلا تحتاج صحة الصدور الى شيء وراء ذلك انما الذي يحتاج الى مخصص هو صدور الوجود بخصوصه وهذا تكفي فيه الإرادة المرجحة لأحد الطرفين فلا حاجة لاثبات صفة التكوين)[٢].

رابعاً: الموازنة والترجيح بين الأدلة

ومن خلال ما تبين من الادلة ومناقشتها فإن الراجح الذي يميل اليه القلب ويطمئن له هو ما ذهب اليه جمهور الأشاعرة ومن معهم في رأيهم ان التكوين من صفات الأفعل الحادثة وانه لا يعدو ان يكون تابعا للقدرة والقدرة صفة أزلية لله تعالى فإذا تعلقت باطعام المستحقين تسمى ترزيقا واذا تعلقت باحياء شخص او إماتته تسمى إحياءً أو إماتةً وهكذا فالتكوين اذا من متعلقات القدرة وهو حادث ولا يلزم من حدوثه ان يكون موجودا في الله تعالى حتى لا يلزم قيام الحوادث في ذاته تعالى، وكما هو مبين في أدلة السادة الأشاعرة وردودهم على السادة الماتريدية رضي الله عن الجميع، والله اعلم بالصواب.

(١) المسامرة بشرحيها: ٩٥.
(٢) كتاب التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة: ١٧٤.

المبحث الثالث

الاسم والمسمى

فالاسم لغة : هو إما من السمو على رأي البصريين، او من الوسم وهو العلامة عند الكوفيين. (١)

الاسم اصطلاحا : (هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال المتجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة)[١].

الاسم اصطلاحا : (هو اللفظ الموضوع)[٢].

المسمى : (هو المعنى الذي وضع بإزائه) و (هو المعنى الموضوع له)[٣]. اي للاسم.

التسمية : (وصفه او ذكره)[٤]. اي هي وضع الاسم للمعنى او ذكر الشيء باسمه.

التسمية :(هي تخصيص الاسم ووصفه للشيء، وذلك مغاير للاسم بلا شك)[٥].

التسمية : (هي وضع الاسم للمعنى، وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه)[٦].

(ومن هاهنا يعلم ان التمسك من القائلين بالنفسية بقوله تعالى اي ما تمسك

(١) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، الشيخ عبد القادر السنندجي، طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر المحمية، ١٣١٩ هـ: ٢/ ٢١٦.
(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٣٧.
(٣) تقريب المرام: ٢/ ٢١٦، شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٧.
(٤) تقريب المرام: ٢/ ٢١٦.
(٥) نثر اللآلي على نظم الأمالي، للآلوسي: ص ٣٦.
(٦) تقريب المرام: ٢/ ٢١٦.

به من قوله تعالى ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] لأن التسبيح للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ....﴾ [الأعراف: ١٨٠] لما ان المسمى واحد ليس محل النزاع فان الكلام فيما يصدق عليه مدلول الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات)[١].

تباينت آراء الأشاعرة والماتريدية في الاسم والمسمى وهل ان الاسم والمسمى واحد ام انهما يختلفان (فذهب جمهور الحنفية الى ان الاسم هو عين المسمى خارجا لا مفهوما فأسماء الله تعالى قديمة مطلقا)[٢].

وقال أبو الحسن الأشعري وتابعوه: (قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرزاق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة)[٣].

فمن هنا كان هذا التباين والاختلاف بين الفريقين ولاجل الإيضاح نعرض عليك أقوال الفريقين مع تبيانها.

أولاً: الأشاعرة:

قسم الإمام أبو الحسن الأشعري المسألة الى ثلاثة أقسام وهي كما يأتي:

القسم الاول: (ما هو نفس المسمى، مثل الله الدال على الوجود أي الذات)، وبه قال الإمام الغزالي في الاقتصاد حيث قال (الأول: ان لا يدل الا على ذاته كالموجود، وهذا صادق أزلا وأبدا)[٤]، (فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه)[٥].

---

(١) تقريب المرام: ٢/٢١٨.
(٢) نظم الفرائد وجمع الفوائد: ص٢٦، للشيخ زاده.
(٣) المواقف وشرحه: ٨/٢٠٧.
(٤) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٣٨، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص١٠٠.
(٥) المواقف بشرح الجرجاني: ٨/٢٠٧.

القسم الثاني : (ما هو غيره كالخالق والرزاق ونحو ذلك مما يدل على فعل) و (وقد يكون غيره نحو الخالق والرزاق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها أي تلك النسبة غيره)(١).

القسم الثالث : (وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة)(٢).

وبعد هذا التقسيم الذي وضعه الإمام الأشعري رحمه الله تعالى وبعون الله وحده سيتم سوق أدلة الأشاعرة والماتريدية بشيء من التفصيل بأسلوب ذكر الدليل ثم الاعتراض عليه ثم من بعد ذلك الجواب على هذا الاعتراض ومن الله التوفيق وهو المستعان.

وقبل الشروع في سوق أدلة الفريقين توجب بيان اسباب اختلاف العلماء الاسم والمسمى والتي بينها وأوجزها الإمام الغزالي في كتابه (المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، حيث يقول (والخلاف يرجع الى امرين : احدهما : ان الاسم هل هو التسمية ام لا ؟ والثاني : ان الاسم هل هو المسمى ام لا ؟)(٣).

ثانيا : الماتريدية:

ذهب الإمام الماتريدي واصحابه الى القول بأن (الاسم والمسمى واحد والتسمية غير المسمى)(٤)، وبعابرة أخرى (ان الاسم عين المسمى خارجا لا

---

(١) شرح المقاصد: ٣٣٨/٤، شرح المواقف: ٢٠٧/٨، مع مراجعة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي: ص١٠١.

(٢) المواقف بشرح الجرجاني: ٢٠٧/٨.

(٣) المقصد الأسنى شرح اسماء الله الحسنى: ص٢٨، لأبي حامد الغزالي (٤٥٠، ٥٠٥ هـ) دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت - مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة/ مصر بدون سنة طبع.

(٤) أصول الدين للإمام صدر الدين أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البردوي ت (٤٩٣ هـ): ص٨٨، حققه وقدم له د. هانز بيتر لنس طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه القاهرة مصر ١٣٨٣ هـ. ١٩٦٣ م.

مفهوما فأسماء الله تعالى قديمة مطلقا)[١].

ومن هنا نجد ان الإمام الماتريدي رحمه الله تعالى لم يفرق بين اسم الذات واسماء الصفات واسماء النسب بل جعلها واحدة وحملها محمل واحدا على عكس ما قسم الإمام الأشعري رحمه الله تعالى.

وبعد هذه التفصيلات التي تعتريها قلة البضاعة وضعف التدبير والتعبير، لابد من سوق كلام الطرفين ومناقشته على وجه الاختصار بعد توفيق الله تعالى والتوفيق منه أولاً وآخراً.

قال الإمام الأشعري رحمه الله تعالى (ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام، ما هو نفس المسمى، مثل الله الدال على الوجود أي الذات، وما هو غيره، كالخالق والرزاق ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال انه هو ولا غيره، كالعالم والقادر، وكل ما يدل على الصفات القديمة، اما التسمية فغير الاسم والمسمى)[٢].

ويقول المولى محمد جلبي بن محمد شاه الفناري رحمه الله في حاشيته على كتاب المواقف للامام الإيجي ما نصه (واما الشيخ الأشعري فقد اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى بالذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى، وفي نحو الخالق والرزاق وغيره، وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره)[٣].

ودليل الأشاعرة على مدعاهم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقد اعترض الماتريدية على كلام الأشاعرة واستدلالاتهم باعتراضين الأول من العقل والثاني من النقل (اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري في الأزل إلها وعالما ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل، كالقاطع في

(١) نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده: ص٢٦.
(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٣٨.
(٣) المواقف بحواشيه: ٨/٢٠٨.

قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد، بمعنى ان من شأنه ذلك فان الخالق معناه الاقتدار على ذلك، واما النقل فقوله تعالى ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: الآية ١] والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها انتم وآبائكم. . .﴾ [يوسف: ٤٠] وعبادتهم انما هي الاصنام التي هي المسميات دون الأسامي)[١].

ثم يستعرض الإمام البزدوي باسلوب اخر قريب مما ذكره الإمام التفتازاني في المقاصد فيقول: (ان الدليل يضطرنا وكل عاقل الى القول بان الاسم نفس المسمى فان الناس امروا بان يعبدوا الله تعالى ويوحدوا الله تعالى ويعظموه ويكبروه ويهللوه، ولو ان الاسم غير المسمى لكان هذا خطا قال الله تعالى ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النِّساء: الآية ٣٦] وقال ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النِّساء: الآية ١] وقال ﴿رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠﴾ [نوح: ١٠] وكذلك العقلاء باسرهم جعلوا الاسم هو المسمى حتى قالوا: راينا زيدا، وسلمنا على زيد، وضربت جعفراً، وقال الله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: الآية ٣٨].

فان: قالوا ليس هذا الا تسمية، فنقول ليس كذلك، بل هذا تسمية ومسمى والتسمية لا تتصور الا هو الاسم، وان يكون ثم مسمى والمسمى لا يصير مسمى الا بالتسمية، والمسمى هو الاسم، فانك اذا قلت: رأيت أحمد، فإن أحمد الذي هو الاسم عين المسمى، بخلاف الصفات، فان الصفات ليست باعيان الموصوفات، فإن الله تعالى ما امر بعبادة الصفات وبالإيمان بها ومن قال: اعبد علم الله يكون مخطئا، وكذا من قال: رايت علم زيد لا يكون رائيا زيد، وعلم بأن الصفة ليست بعين الموصوف، وليس الاسم صفة كما يتوهم الناس لما بينا والله اعلم)[٢].

وبعد ذكر هذين الاعتراضين من العقل والنقل فلا بد من ذكر الجواب عليهما بعد عون الله تعالى وتوفيقه.

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٣٨.
(٢) أصول الدين للبزدوي: ص ٨٩ - ٩٠.

يقول الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى في كتابه (المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى) ما هو نصه (واما الوجه الثاني : وهو ان يقال : الاسم هو المسمى، على معنى ان المسمى مشتق من الاسم، ويدخل فيه كما يدخل السيف في مفهوم الصارم، فهذا ان قيل به فيلزم عليه ان يكون التسمية والمسمى والاسم كله واحدا ؛ لأن الكل مشتق من الاسم ويدل عليه، وهذه مجازفة من الكلام وهو كقول القائل : الحركة والتحريك والمحرك والمتحرك واحد، اذ الكل مشتق من الحركة وهو خطأ، فان الحركة تدل على النقلة من غير دلالة على المحل والفاعل والفعل، والمحرك يدل على فاعل الفعل، والمحرك يدل على محل الحركة مع كونه مفعولا ، بخلاف المتحرك فانه يدل على محل الحركة ولا يدل على كونه مفعولا ؛ والتحريك يدل على فعل الحركة من غير دلالة على الفاعل والمحل، فهذه حقائق متباينة، وان كانت الحركة غير خارجة عن جميعها، ولكن للحركة حقيقة في نفسها، تعقل وحدها ثم تعقل نسبتها الى الفاعل، وهذه الاضافة غير المضاف ؛ إذ الإضافة تعقل بين شيئين والمضاف قد يغقل وحده، وقد يعقل نسبته الى المحل، وهو غير نسبته الى الفاعل، كيف ونسبة الحركة الى المحل واحتياجها اليه ضروري ونسبتها الى الفاعل نظري ؟ اعني الحكم بوجود النسبتين دون التصور، فكذلك الاسم له دلالته، وله مدلول هو المسمى ووضعه فعل مختار هو التسمية ثم ليس هذه المداخلة من قبل دخول السيوف في مفهوم الصارم والمهند ؛ لأن الصارم سيف بصفته، وكذلك المهند فالسيف الداخل فيه وليس المسمى اسما بصفة، ولا التسمية اسما بصفة ؛ فلا يصح هذا التأويل)[1].

وبعد ذكر جواب الإمام الغزالي، فان الإمام التفتازاني قد أجاب بجوابين عن هذا الاعتراض ولكن بصورةٍ أبسط حيث يقول رحمه الله في كتاب شرح المقاصد ما نصه (واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكماً بثبوت الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم، بل لغيره فشبهة واهية، فإن الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه، ووضع الكلام على أن تذكر الألفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات، كقولنا زيد

(١) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي: ص ٣٢.

كاتب، أي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة، وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ، كما في قولنا زيد مكتوب، وثلاثي ومعرب ونحو ذلك.

وأجيب عن الأول : بأن الثابت في الأزل بمعنى الإلهية والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ، انتفاء ذلك المعنى.

وعن الثاني : بأن معنى تسبيح الاسم تقديسه، وتنزيهه عن ان يسمى به الغير عن ان يفسر بما لا يليق، او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم : سلام على المجلس الشريف، والجانب المنيف، وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى، او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر : ثم اسم السلام عليكما.

ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الأصنام التي ليس فيها من الإلهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم، على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه، والعبادة لذوات الأصنام دون أساميها، بل ربما يدعي ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث أضيف الاسم الى الرب، وجعل الاسماء بتسميتهم، وجعلهم مع القطع بأن اشخاص الاصنام ليست كذلك)[١].

وقد اعتُرِضَ على هذين الوجهين من الجواب باعتراضين اثنين هما ما يأتي :

الأول : (ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه، متصف بأنه مركب من الحروف، وبأنه عجمي أو عربي ثلاثي أو رباعي، والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالألوان متمكنا في المكان إلى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان)[٢].

وأجيب (بأن النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله، ونحن إما نعبر عن اللفظ بالتسمية، وان كانت في اللغة فعل الواضع أو الذاكر)[٣]. ومن أراد

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٣٩ - ٣٤٠.
(٢) المصدر السابق نفسه: ٤/ ٣٤٠. (٣) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٤٠.

الاستزادة بتفصيل أوسع فليرجع الى كتاب الإمام الغزالي المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى فإنه سيجد ما يغنيه ان شاء الله تعالى.

الثاني (قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقوله عليه السلام: (ان لله تسعة وتسعين اسما)[1]، (مع القطع بأن المسمى واحد لا تعدد فيه)[2].

وأجيب عنه بوجهين اثنين:

الوجه الأول: وهو ما ذكره الإمام الرازي رحمه الله في تفسيره حيث قال في دلالتة قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ (دلت الآية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان أسماء الله كثيرة لأن لفظ الأسماء لفظ الجمع وهي تفيد الثلاثة فما فوقها، فثبت ان أسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بأن الاسم غير المسمى، وايضا قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى يقتضي اضافة الأسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال، وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا، ولما قال ولله الأسماء كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى)[3].

الوجه الثاني: (ثم لا ننكر إطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث، على ان الحق ان المسميات أيضا كثيرة، للقطع بأن مفهوم العالم غير مفهوم القادر، وكذا البواقي، وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات)[4].

ثالثا: الموازنة بين الأدلة والترجيح:

وبعد ان تم ذكر أدلة الفريقين الأشاعرة والماتريدية مع بعض الاجابات والردود فان القلب يميل ويطمئن الى ما ذهب اليه الإمام أبو الحسن الأشعري وجمهور الأشاعرة رحمهم الله، وحتى لا اكون غامطا لحق السادة الماتريدية رضي الله عنهم فإني لا اقول بوهن حججهم، ولكن ما جاء به الأشاعرة من أدلة

(١) صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، باب أسماء الله تعالى، رقم الحديث (٢٦٧٧): ٩/ ٧.
(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٤٠.
(٣) التفسير الكبير للرازي: ٤/ ٣٣٣، الطبعة الاولى بالمطبعة العامرة الشرقية سنة ١٣٠٨ هـ، القاهرة، مصر.
(٤) شرح المقاصد للتفتازاني.

يتناسب مع اللغة العربية وسعتها، هذا وأرجو من الله ان يسامحني على تقصيري.

والترجيح للأشاعرة يأتي على وجهين اثنين.

الوجه الأول : ان الأشاعرة والماتريدية متفقون على ان صفات الباري تعالى لا هي عين ذاته ولا هي غيرها وعلى هذا يجب ان تكون هناك مسميات لهذه الصفات التي لا هي هو ولا هي غيره، وهذا دليل على ان هناك فرقا بين الاسم والتسمية والمسمى، وبما ان الفرق قد ثبت كما مر في كلام الأشاعرة المتقدم فان النتيجة تكون هي (ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو او هو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو نحو الله وقد يكون غيره كالخالق والرزاق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى)[1].

الوجه الثاني : دلت الآية في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ دلت هذه الآية المباركة على ان أسماء الله كثيرة وانها وردت بصيغة الجمع، وان الجمع هو من الثلاثة فصاعدا فثبت كثرتها ولا ريب ان الله واحد فلزم الجزم ان الاسم غير المسمى، وهذا الكلام مقتبس من كلام الإمام الرازي رحمه الله.

وايضا للترجيح في هذا الوجه نذكر (ان قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى يقتضي اضافة الأسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال، وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا، ولما قال ولله الأسماء كان حقا وان ذلك يدل على ان الاسم غير المسمى)[2]، هذه بضاعتي والله اعلم بالصواب.

(١) نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده: ص٢٦.
(٢) التفسير الكبير للإمام الرازي: ٤/ ٣٣٣.

المبحث الرابع

القضاء والقدر

لقد انتشر مذهبا الإمام الأشعري والامام الماتريدي بين معتقدي اهل السنة والجماعة لكونهما انتهجا نهجا بين الجبر والاختيار، حيث جعلوا الله مبدعا وخالقا، وجعلوا للعبد كسبا واختيارا، ومع ان الأشعري والماتريدي لم يلتقيا في ميدان الحياة الا أنهما يسيران باتجاه واحد قلما يختلفان فيه وان منهجهما واحد كما سيبين لاحقا وهو منهج الوسط.

(وأصبح المذهبان مقبولين عند فقهاء المذاهب، فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهب الأحناف، فلما أفلَ نجمهم تعبد الماتريدية على مذهبهم وتقبلوا آرائهم الكلامية، وكذلك الشافعية اول الفقهاء تقبلا للآراء الكلامية بصفتها الاشعرية، لأن مؤسس المذهب كان شافعيا، وان معظم الأشاعرة كانوا شافعيين، ولكون موقف الإمامين في الفقه موقفا وسطا حذا الإمامان في الكلام حذوهما في التوسط بين العقل والنقل والجبر والاختيار، ولهذا التقارب حكم بعض العلماء بأنهما واحد)[1]، وهو ما يطمئن اليه القلب، وقال آخرون بالفرق بينهما، ومن هنا نجد ان الأشعري وكذا الماتريدي الذي فسر فكر الإمام ابي حنيفة رحمه الله في الكلام تفسيرا لم يكد يخرج فيه عن فكر الإمام الا في مسائل قليلة جداً، فإنهما ينهجان منهجا متقاربا في القضاء والقدر او الجبر والاختيار الا من بعض الأمور التي اختلفوا فيها، ولهذا كان لزاما ان نستعرض مسألة القضاء والقدر بين الأشاعرة والماتريدية ولو بشيء من الاختصار.

أولا : معنى القضاء والقدر في اللغة:

يأتي استعمال القضاء والقدر على معانٍ عديدة نوجز للقراء بعضاً منها.

(١) القضاء والقدر عند المسلمين - رسالة دكتوراه - إسماعيل محمد قَرَني: ص ٣٢٤.

١ - (ياتي بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ [فُصّلَت: الآية ١٠].

٢ - يأتي بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقوله: ﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾ [الواقِعَة: الآية ٦٠]. فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي.

٣ - يأتي بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ﴾ [الإسراء: ٤] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ٥٧﴾ [النمل: ٥٧] اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر)[١].

ثانيا: التعريف بالقضاء والقدر:

اختلف الفريقان في تعريف القضاء والقدر على عدة اقوال نذكر للقراء بعضا منها.

١ - تعريف الأشاعرة للقضاء والقدر:

أ - (القضاء: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

ب - القدر: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها)[٢].

فالقضاء عند الأشاعرة يرجع الى صفات الذات، والقدر يرجع الى صفات الفعل، فالقدر حادث، والقضاء قديم.

٢ - تعريف الماتريدية للقضاء والقدر:

أ - (القضاء: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم.

ب - القدر: تحديد الله كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسنٍ وقبحٍ

---

(١) شرح المقاصد: ٤/ ٢٦٥.

(٢) شرح المواقف: ٨/ ١٨٠ - ١٨١.

ونفعٍ وضرٍ الى غير ذلك فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات)[١].

ثالثا : معنى الكسب والاختيار عند الأشاعرة والماتريدية

١ - معنى الكسب عند الأشاعرة :

لقد ذُكِرَت عدة تعاريف او عدة معاني للكسب عند الأشاعرة نذكر بعضا منها.

أ - (الكسب : مقارنة وجود الفعل لقدرته واختياره، من غير ان يكون هناك تأثير منه او مدخل في وجوده سوى كونه محلا، وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري)[٢].

ب - (ان الكسب : هو الفعل القائم بمقام القدرة عليه، وفي مقابلته الخلق، وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه)[٣]، ويبدو ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله ولكن كونها طاعة ومعصية وصفات تحصل لها فهي واقعة بقدرة العبد، وهذا يعني ان نتيجة الفعل تعود على العبد من حيث كونه طاعة او معصية، كما قد فسر بعض العلماء الكسب بمعنى انه : خلق القدرة والاستطاعة عند الفعل، بمعنى ان الله تعالى اجرى سنته بأن العبد متى صمم وعزم على الطاعة فان الله تعالى يخلقها ومتى صمم وعزم على المعصية فانه تعالى يخلقها[٤].

ت - (الكسب : هو تصميمك العزم وإرادتك الجزئية المتوجهة نحو المراد التي هي شرط عادي لخلق الله تعالى له، فالتصميم والإرادة الجزئية منك

(١) هداية المريد الى جوهر التوحيد تأليف الشيخ بكر رجب تحقيق واعداد حازم محيي الدين وهبي سليمان، الطبعة بدار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا سنة ١٩٩٤م.

(٢) النظام الفريد بتحقيق جوهر التوحيد تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد: ١٣٩ - ١٤٠ مطبعة السعادة بمصر الطبعة الثانية ١٩٥٥ م - ١٣٧٥ هـ.

(٣) الفرق الكلامية الإسلامية تأليف محمود علي البشبيشي: ٣١٩، الطبعة الاولى، المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٠٥ هـ - ١٩٣٢ م، عن رسالة دكتوراه القضاء والقدر عند المسلمين اسماعيل محمد قرني.

(٤) ينظر القضاء والقدر عند المسلمين: ٢٩٠، بتصرف.

والخلق لله تعالى)[١].

وعلى ضوء ما سبق من التعاريف فإن الكسب عند الإمام الأشعري وأتباعه يعتمد على أمرين هما ما يأتي:

الأمر الأول: (نسبة قدر من القدرة للعبد المتمثلة في اختياره للفعل، وفي كونه محلا للفعل مكتسبا له)[٢].

الأمر الثاني: (وجود الفرق بين الاكتساب الذي تمثله القدرة الحادثة، وبين الخلق الذي تمثله القدرة القديمة، وعلى هذا فلا تماثل بين الخلق والاكتساب، فالخلق يعني انفراد الله بالقدرة، اما الكسب فلا يعني استقلال العبد بالقدرة)[٣].

٢ - معنى الاختيار عند الماتريدية:

توجد عدة معان للاختيار عند الماتريدية يذكر بعضا منها.

أ - الاختيار: (استعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً)[٤]. وهذا قول الإمام الأعظم رحمه الله تعالى.

ب - الاختيار: (والعبد فاعل على الحقيقة وهو ما يحصل منه باختيارٍ وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد والإحداث، كايجاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد)[٥].

ت - الاختيار: (هو انبعاث الإرادة لفعل ما ظهر بالعقل انه خير وكمال عنده ومعنى كونه مختارا: انه محل الارادة، حدثت فيه بعد حكم العقل بأن الفعل خير له)[٦].

---

(١) نور الإسلام تأليف الشيخ عبد الكريم محمد المدرس: ٢٤٠، دار المثنى للطباعة والنشر بغداد، ١٩٨٤ م.

(٢) القضاء والقدر عند المسلمين: ٢٩٠.

(٣) الفرق الكلامية الاسلامية: ٣١٩.

(٤) الرسائل السبعة في العقائد / كتاب الفقه الاكبر شرح الامام الماتريدي: ١٠، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الآصفية، حيدر آباد الدكن الطبعة الثانية سنة الطبع ١٣٦٥ هـ.

(٥) أصول الدين للبزدوي: ٩٩.

(٦) مختصر كتاب القواعد العشر في القضاء والقدر، الكتاب مخطوط مجهول المؤلف رقم =

وعلى هذا فإن الاختيار عند الماتريدية الأحناف يعتمد على امرين اثنين هما ما يأتي.

الأمر الأول : ان للعبد قدرة حقيقية على القيام بالفعل وانه وان كان مكتسبا لهذه القدرة الا ان له إرادة فيها، فهو فاعل على الحقيقة، وان الاستطاعة عند العبد حقيقة لا مجاز.

الأمر الثاني : ان حقيقة الإيجاد هي لله تعالى وان العبد ليس له الا الفعل وان الموجد والخالق هو الله تعالى.

وقبل الخوض فيما اتفق عليه الأشاعرة والماتريدية وما اختلفوا فيه يراودني استفهام على المعنى الثالث للاختيار عند الماتريدية، وهو قول صاحب كتاب (مختصر القواعد العشر في القضاء والقدر) حيث يقول : (ومعنى كونه مختارا : أنه محل الارادة، حدثت فيه بعد حكم العقل . . .) والاستفهام أو السؤال هو : من الذي احدث هذه الإرادة فيه ؟ هل الإنسان هو الذي احدث هذه الإرادة في نفسه ام أن الله هو الذي احدثها ؟ فإذا كان جوابهم انها محدثة من قبل الإنسان نفسه : قلنا : كيف احدثها وهو محل لها ؟ فلزم عليهم ان يجيبوا على هذا السؤال، اما اذا قالوا : انها مخلوقة لله تعالى : قلنا لهم : فما الفرق اذا بينكم وبين الأشاعرة القائلين : بأن الكسب مقارنة وجود الفعل لقدرته واختياره من غير ان يكون هناك تأثير منه او مدخل في وجوده، كونه محلا، أي محلا للإرادة الحادثة ؟.

رابعا : أهم الأسباب التي اختلف بها الفريقان حول أفعال العباد وكسبهم:

١ - أن الكسب عند الاشعري : هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مع الإرادة وان فعل العبد يعبر عنه بالكسب، وان القدرة مقترنة بالفعل، لا تتقدمه ولا تتأخر عنه[١].

وعند الماتريدية : (ان القدرة عند ابي حنيفة قدرة على الضدين، وليست

=

المخطوطة في دار بغداد للمخطوطات (٤٣١١) ورقة رقم (١٩)، عن رسالة القضاء والقدر عند المسلمين، إسماعيل محمد قرني.

(١) ينظر كتاب العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي الأشعري، تأليف الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندي المشهور بذي الجناحين : ٩١، تحقيق موسى بن ياسين السيد حسن السامرائي، العراق - سامراء ٢٠٠١ م.

قدرة مجبرة على شيء واحد فكما انها قدرة على الإرادة فهي قدرة على الكراهة، وكما هي قدرة على الإيمان فهي قدرة على الكفر)[١]، (وان للعبد الاختيار الجزئي على افعاله - انهم ابدلوا الكسب بالاختيار - وقال الإمام الماتريدي: ان الإنسان يثاب على فعله الاختياري، ولا بد من اقتران قدرة العبد بالفعل)[٢].

٢ - الأشعري: صفات الافعال حادثة، ولذلك فان التكوين عنده يعود الى صفات الافعال فهو من النِسب والإضافات، وجميعها حادثة عند الأشاعرة جميعاً[٣].

ويقول ابن عذبة (ان مبدأ الإيجاد عند الماتريدية هو صفة التكوين وعند الأشعرية صفة القدرة والارادة)[٤].

الماتريدية: ان الماتريدية يعدون صفات الأفعال كالترزيق والتخليق والإحياء والإماتة قديمة كباقي الصفات اذ لا فرق عندهم بين صفات الذات وصفات الافعال،وان صفات الأفعال مجتمعة في صفة التكوين عندهم، وانها قديمة، حيث انهم يجعلون صفات الذات ثمانية على خلاف الأشاعرة الذين يقولون بأنها سبعة، وقد تكلمنا عنها فيما تقدم من بحثنا هذا، ويرون ان العزم المصمم والتوجه الصادق نحو الفعل الصادر عن العبد وهو الكسب بقدرة العبد وبتأثيره[٥].

ولقد ادعى البعض وجود الإرادة الكلية وانها مخلوقة، والجزئية غير موجودة، وهذا لا يتوافق مع قاعدة الكلي والجزئي، حيث فهموا ان الجزئي لا يكون له ما للكلي، والحقيقة في هذا معكوسة (الا ترى انه لايجوز لك ان تحمل الهواء على الأوكسجين ولا الحصير على السمار فتقول (الأوكسجين هواء) او(السمار حصير)؛ لأن حقيقة الهواء غير حقيقة الأوكسجين وحقيقة السمار غير

---

(١) نشأة الأشعرية وتطورها جلال محمد عبد الحميد موسى: ٢٩١ - دار الكتاب اللبنابي - بيروت ١٩٨٢ م.

(٢) القضاء والقدر عند المسلمين: ٣٢٥.

(٣) ينظر نشأة الأشعرية وتطورها: ٢٩٣.

(٤) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية: ٤١، لابن عذبة، طبعة حيدر آباد الهند ١٣٢٢ هـ.

(٥) ينظر: المذاهب الإسلامية، محمد أحمد أبو زهرة، طبع بالمطبعة النموذجية - مصر - بدون سنة طبع: ٣٠٢ - ٣٠٣.

حقيقة الحصير، وانت تعلم ان المحمول يجب ان يتحد مع الموضوع في الحقيقة، ومع هذا فإنه كما تحقق الحصير خارجا تحقق السمار ؛ لانه جزء منه، ووجود الكل لا يحصل الا بوجود جميع أجزائه)[1].

فالإرادة الجزئية عند أبي حنيفة واتباعه من الماتريدية امر عدمي متوقف عليه الفعل الموجود في الخارج توقفا عاديا، وهو موجود في الخارج.

٣ - الأشعري : ان الإرادة الجزئية مؤثرة في اصل الفعل، ولهذا فانه يجوز عند الأشاعرة ان يكلف الله عباده ما لا يطيقونه، وهذه المسالة سياتي ذكرها مستقلا مفصلا ان شاء الله تعالى.

الماتريدية : يرون في الإرادة الجزئية شرطا عاديا لخلق الفعل، لا يجوز تكليف العباد من الله بما لا يطيقونه.

٤ - الاشعري : ان حسن الشيء وقبحه يعرفان بالشرع، فالحسن ما كان بنظر الشرع حسنا، والقبيح ما كان بنظر الشرع قبيحا، والدليل على كونهما شرعيين، انه لو كان العقل حاكما بالحسن والقبح، فإن ذلك الحكم لا يتبدل، كما يرون ان الثواب والعقاب ليس بواجبين، بل هو تفضل من الله تعالى.

الماتريدية : ان حسن الأشياء وقبحها يدرك بالعقل وهم بذلك يتفقون مع المعتزلة، الا ان الفرق بينهما، هو ان الماتريدية يقولون بأن الإدراك يكون لبعض الأمور والأشياء لا كلها، اما المعتزلة فيقولون بأنه يدرك حسن وقبح جميع الأشياء، و كذلك يرى الماتريدية انه لا يجوز العفو عن الكفر عقلا، وذلك لأن حكمة الله تقتضي العقاب على الذنب.

هذه وجوه أربعة تم تحصيلها قد وقع فيها خلاف بين الأشاعرة والماتريدية رحمهم الله أجمعين وهناك بعض الوجوه الأخرى مذكورة ضمنا. واسأل الله التوفيق والسداد في الرأي انه سميع مجيب.

خامسا : أهم النقاط التي اتفق عليها الفريقان في أفعال العباد وكسبهم:

١ - اتفق الأشاعرة والماتريدية على ان المبدع والخالق هو الله تعالى و(ان

(١) رسالة الأدب في علم الأدب والمناظرة تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد: ٢٨، الطبعة السابعة بمطبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٩٥٨ م.

العبد فاعل ومختار وان له كسب وهو مدار التكليف)[١].

٢ - كما اتفقوا على (ان الاستطاعة بمعنى القدرة بشرط استجماعها لشرائط التأثير مع الفعل زمانا وبدونه معه وقبله وبعده، وخلافه ضعيف أو مؤول، وبمعنى سلامة الأسباب قبله وعليهما مدار التكليف)[٢].

٣ - (الفعل مخلوق له تعالى وحده، وان الحق ما تواتر من السلف من ان لاجبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، واسم الخالق مخصوص به تعالى والكاسب والعامل مخصوص بالعبد)[٣].

٤ - أن الألفاظ كالفاعل والقادر والمريد والمختار هي الفاظ مشتركة في الاطلاق مختلفة في الحقائق والآثار[٤].

٥ - يتحصل من النقطتين الثالثة والرابعة ان الاختصاص تابع للاختصاص في المأخذ، وكذا الاشتراك فانه تابع للاشتراك في المأخذ كالاختصاص.

٦. ان معنى الكسب عند الفريقين يعود الى معنى أو أمر اعتباري عند العبد وان الأمر الاعتباري خاص بالإرادة الجزئية لا القدرة الجزئية.

سادساً : لماذا اختار الأشعري لفظ الكسب والماتريدية لفظ الاختيار ؟

ان لفظ الكسب الذي اختاره الإمام الأشعري لفعل العبد ومن بعده الأشاعرة جاء تيمنا بعبارة القرآن الكريم حيث ذكرت الآيات المحكمات عبارة الكسب لاكثر من مرة وفي اكثر من موضع، فقال تعالى : ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ . . . .﴾ [آل عمران: ٢٥] وقال تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾﴾ [الطور: ٢١] ويقول صاحب مخطوط مختصر القواعد العشر (واختار اهل السنة والجماعة عبارة الكسب على فعل العباد تيمنا بكتاب الله، وليس مناقضا للجبر والاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه)[٥].

ويرجع اختيار الماتريدية الآخذين من الإمام الماتريدي رحمه الله وليس

(١) العقد الجوهري، الشيخ خالد النقشبندي: ٩٠.
(٢) المصدر نفسه: ٩٠. (٣) المصدر نفسه: ٩٠.
(٤) المصدر نفسه: ٩٠.
(٥) مختصر القواعد العشر، مخطوط، ورقة رقم ١٩، عن رسالة القضاء والقدر عند المسلمين.

الآخذين من الإمام أبي حنيفة رحمه الله ؛ لأن أبا حنيفة هو أول من قال بالكسب كما ثبت في كتابه (الوصية).

فقال الماتريدية بأن فعل العبد يسمى اختيارا، وهم بذلك يراعون قدرة العبد وارادته من اجل ان يتخلصوا من الجبر والوقوع فيه على ما فهم من قولهم في معنى الاختيار ومدلوله.

وقبل ختم الكلام في هذه المسألة أود ذكر ما وضحه الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي ادام الله ظله وعافاه، في كلامه عن الكسب، فهو كلام في غاية الدقة والبيان وضح فيه الكسب توضيح العارفين الملهمين حيث يقول : (ان خلق الله لأفعالك لا يستلزم ان تكون مكرها عليها، وليس بينهما أي تلازم الا فيما يتوهم بعض الناس، ذلك لأن تلبسك بفعل ما يتوقف على امرين اثنين : وجود هذا الفعل في الخارج (اي وجود مقوماته كلها المادية والمعنوية) ثم اكتسابك له عن طريق انبعاثك نحوه فأنت مريد ومختار بوصفك كاسبا و منبعثا اليه، لا بوصفك خالقا وموجدا لمقوماته وعناصره.

وايضاح ذلك بالبيان الحسي، ان تقول : ان اليد وما فيها من حياة وشرايين واعصاب ودماء، وبما تتصف به بسبب كل ذلك من القدرة على الحركة، كل ذلك بخلق الله عز وجل، والورق الذي أمامك في صورته وجوهره وخصائصه من خلق الله أيضا، والقابلية الموجودة في القلم للكتابة هو أيضا من خلق الله عز وجل، وتلاقي هذه العناصر كلها لتوجد خطا مرقوما على الورقة، لا شك انه هو أيضا بقدرة الله تعالى وخلقه، فهذا معنى قولنا : ان الله هو الخالق لفعل الإنسان.

ولكن هل ينسب اليك قد انك كتبت سطرا على الورق بمجرد تكامل هذه العناصر كلها ؟ .. لا، ان خالقية الله لهذه العناصر كلها لا تعني انك قد كتبت وهذا واضح جدا، لا بد، لكي توجد الكتابة منك، ان تعزم في نفسك على الكتابة وان تنبعث ارادتك الى التنفيذ فحينئذ يأذن الله تعالى للقوة التي اودعها في يدك ان تلبي وللشرايين والأوردة ان تساعدك على قصدك وللحبر ان ينساب كما تشاء والورق ان يتأثر بذلك على النحو الذي تتحقق فوقه الكتابة وعندئذ تسمى كاتبا وينسب اليك كسب هذا الفعل، على الرغم من ان الله عز وجل هو

الخالق له، أي فالقصد والعزيمة والكسب منك (وذلك بسر الإرادة التي ركبها الله في نفسك) وخلق الفعل واسبابه القريبة والبعيدة من الله تعالى وانما تكون المقاضاة والمحاسبة على القصد والكسب لا على خلق الوسائل والأسباب وخلق الفعل نفسه، وهذه حقيقة نعلمها جميعا في حياتنا الاجتماعية والقانونية، فالمقاضاة انما تكون على الكسب لا على جوهر الفعل المستقل بذاته لا . . .، فالذي جاء بالعمال فحفروا له في قارعة الطريق حوضا او بئرا، لا يعاقب على افساده للطريق العام لأنه هو الفاعل، بل لأنه هو الكاسب، والذي جاء بقارورة السم فوضعها في مكان قارورة الدواء التي الى جانب المريض فتناولها فمات يقاضى ويقاصص مع أنه ليس هو الفاعل ولكنه الكاسب للفعل والمتلبس به والله عز وجل انما يقاضي عباده ويحاسبهم على هذا الشيء الذي اسمه الكسب أي على الانبعاث النفسي الى التلبس بالفعل)[١]، أنهى كلامه عافاه الله تعالى وقد نقلته نصا حسبما جاء.

وبعد هذا الاستعراض لأقوال الفريقين وحججهم، بعد ان تبين مفهوم الكسب والاختيار وتبينت أهم أسباب الاختلاف، وظهرت ابرز نقاط الاتفاق فان محصلة أقوالهم وأدلتهم تظهر ان الأشاعرة والماتريدية يتفقان في جوهر هذه المسألة وقواعدها الأساسية ويختلفان في جزئيات بسيطة لا تؤثر في جوهر الفكرة وقواعدها، فهم متفقون في اللب من حيث أنه لب ومختلفون في لون القشرة الذي يحيط به، فالخلاف لفظي في اغلب احواله ولا يشكل فجوة حقيقية بين المذهبين في خلق الأفعال أو القضاء والقدر والله تعالى اعلم بالصواب وهو المستعان ومنه التوفيق والسداد.

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية، الدكتور الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي: ١٣٢ - ١٣٣ دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

المبحث الخامس

الصفات الخبرية (المتشابهات)

الصفات الخبرية أو الآيات المتشابهات كثر الكلام عنها وتعددت آراء المسلمين فيها حتى اصبحوا فرقا ومذاهب، فمنهم من شبه الله تعالى بعباده حيث وصفوه بالجسمية بل حتى نسبوا اليه اللحية والشارب والى غيرها من أجزاء الجسم تعالى الله عن ذلك، فعرفوا بالمجسمة، ومنهم من بالغ في التنزيه حتى جرد الباري عز وجل من صفاته وهؤلاء هم المعطلة، ومنهم من سار على المنهج السوي وهو الوسط حيث أثبتوا لله تعالى صفات الكمال ونفوا عنه كل صفات النقص والمماثلة مع الخلق وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية ومن قال بقولهم من أهل الحديث.

غير انهم قد تباينت آراؤهم في الصفات الخبرية فقد ذهب السادة الحنفية الى أن إثبات اليد والوجه والعين والجنب والاستواء له تعالى حق لكنه معلوم بأصله ومجهول بوصفه[1]، وهذا ما ذهب إليه أهل الحديث وهو أحد القولين للإمام الأشعري وهو ما ذكره في كتاب (الإبانة وكتاب مقالات الإسلاميين) وهو مذهب السلف رحمهم الله تعالى.

أما السادة الأشاعرة فان لهم في الصفات الخبرية قولين وهو ما ذكره الأشاعرة في كتبهم عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

القول الأول : إنها صفات ثبوتية زائدة لله تعالى.

أما القول الثاني : إن هذه الصفات هي مجازات عن معان ظاهرة فالوجه مجاز عن الوجود واليد عن القدرة والعين عن الرعاية والحفظ والاستواء عن الملك وهكذا في باقي الصفات الخبرية.

(١) ينظر كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد، الشيخ زاده: ٣٠.

وبعد هذه المقدمة البسيطة فلا بد من سوق أدلة الفريقين وهي كما بينتها كتبهم وكما نقل عنهم.

أدلة الماتريدية ومن قال بقولهم :

١ - (تمسك سلفنا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ...﴾ [آل عمران: ٧] وجعلوا قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] عطف جملة خبره ﴿يَقُولُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٧٩] وأيد هذا قراءة ابن مسعود (إن تأويله إلا عند الله) وعليه لا يجوز العطف، لأنه مجرور لفظا لا محلا)[1]، وهذا الدليل مرجح عندهم بوجهين.

الأول : (انه اليق ببلاغة النظم لأنه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم وجعل إتباع المتشابه خط الزائغين بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران: ٧]، وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الإدراك حظ الراسخين بقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] .

الثاني : انه لو عطف قوله والراسخون على الجلالة على مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه، يكون قوله تعالى يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل)[2] .

٢ - (ما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، أي اصلها معلوم ووصفها مجهول لنا فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه، والعجز عن درك الوصف، روي عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى ان الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه أي في هذا القول ابطال الصفة التي دل على ثبوتها القرآن)[3] .

ومن خلال كلام الماتريدية وأدلتهم ومن شرح الشيخ أبى المنتهى لكلام

(١) المسامرة بشرح المسايرة لابن الهمام: ٣٢.
(٢) نظم الفرائد وجمع الفوائد، الشيخ زاده: ٣٠ - ٣١.
(٣) شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى: ١٠.

سيدنا الإمام أبي حنيفة النعمان وسوقه بصيغة الإجمال لسؤال الإمام أحمد بن حنبل تبين ان السلف من هذه الأمة ومن قال بقولهم من الماتريدية رضي الله عنهم أجمعين يقولون بالتأويل الإجمالي[1] وهذا ما صرح به صاحب إشارات المرام حيث يقول (وهذا مذهب السلف، فقد صرح مالك وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة، وفيه إشارات : الأولى : بيان التأويل الإجمالي فإنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية ؛ والتحيز ؛ والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية ؛ ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية - تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية ؛ ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز ؛ والانفعالات النفسانية وان لم يعرف تفاصيلها، فتفويض علمها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها، تأويل أيضا لكنه إجمالي)[2] .

وبعد هذا الاختصار في ذكر أدلة الماتريدية ومن وافقهم القول في الصفات الخبرية، لابد من ذكر أدلة الأشاعرة مع بعض الأمثلة فيما أولوا ثم ذكر الدوافع التي جعلت الأشاعرة يأخذون بسلاح التأويل، ثم نبين عقيدة الأشاعرة هل هي التأويل أم التفويض ثم نبين ان كان هناك خلاف بين الأشاعرة والماتريدية والله الموفق والمعين .

أدلة الأشاعرة :

١ - (لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم جميعا يقولون ذلك وبأنه لو لم يؤول لم ينتفع

(١) التأويل ينقسم الى اجمالي وتفصيلي، فالاجمالي: صرف اللفظ عن ظاهره من دون تبين للمعنى وإيكال المراد من هذه النصوص الى علم الله تعالى، والتفصيلي: صرف اللفظ عن ظاهره الى معان ومجازات وذلك من اجل القطع بأن مراد الله من النصوص ليس ما اشعر به ظاهر هذه النصوص والله اعلم.

(٢) اشارات المرام من عبارات الإمام: ١٨٧، تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه يوسف عبد الرزاق، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده. مصر ١٩٤٩ م.

به عباده والحكيم لا يليق به ان ينزل شيئا لا ينتفع به عباده)[١].

٢ - يستدل الإمام الرازي على وجوب التأويل قائلا (إن القرآن يجب أن يكون مفهوما، ولا سبيل إليه في روايات المتشابه إلا بذكر التأويلات، فكان المصير إليه واجبا)[٢].

٣ - ان مستند التأويل يكون في قيام البرهان على استحالة الظواهر وهذا ما أكده الإمام الرازي رحمه الله حيث يقول (ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف ان يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه ومن لم يجوز فوض علمه الى الله تعالى)[٣].

ـ أمثلة لبعض النصوص التي أولها الأشاعرة :ـ

١ - الاستواء : وقد أوله الأشاعرة عدة تأويلات نذكر بعضا منها.

أ - قال الإمام الأشعري في كتابيه المقالات والإبانة (وان الله تعالى على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: الآية ٥] وان الله عز وجل مستوٍ على عرشه، كما قال)[٤]، وهذا أحد قوليه، وهو نفس ما قاله السلف عليهم الرحمة.

ب - أما القول الثاني للإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو المعتمد عند عبد القاهر البغدادي ... (ان استوائه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما احدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة وهذا قول أبي الحسن الأشعري)[٥].

(١) نظم الفرائد وجمع الفوائد: ٣١.

(٢) اساس التقديس للإمام الرازي: ١٨٧، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٥م.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٤) مقالات الاسلاميين، تأليف شيخ اهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشعري: ١/ ٣٢٠، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية بمصر سنة ١٩٨٥ م الإبانة من مجموعة الرسائل السبعة في العقائد: ٣٥.

(٥) أصول الدين تأليف الإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي: ١١٣ مطبعة الدولة- استانبول - الطبعة الاولى ١٩٢٨ م.

ت - يتأول الاستواء ويراد به القصد والإرادة، ويقول الإمام الجويني إمام الحرمين (ذكر بعض الأئمة في تأويل الآية إن معنى الاستواء : القصد والإرادة بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] يعني قصد وأراد خلقها)(١).

غير أن الإمام الإيجي في مواقفه يعترض ويقول (إن هذا التأويل بعيد، وهو مختص بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ ولا يشمل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طٰه: الآية ٥] ، فإذا تعدى الاستواء بإلى أول بالقصد وفي تعديه بعلى يكون التأويل بالاستيلاء)(٢).

ث - يتأول الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر والغلبة وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين عليه رحمة الله حيث يقول (ذهب بعضهم الى أن المراد بالاستواء : الاقتدار والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة شائع فيها إذ القائل يقول : استوى الملك على الإقليم إذ احتوى على مقاليد الحكم فيه، ومنه قول القائل :

قد استوى بِشرٌ على العراق   من غير سيف ودم مهراق)(٣)

غير أن شمس الدين السمرقندي(٤)رحمه الله تعالى لا يوافق الجويني على هذا المعنى فيقول : (وقيل معناه : انه استولى وليس بجيد ؛ لأنه يلزمه أنه ما كان مستوليا ثم صار مستوليا)(٥).

وزاد عليه الإيجي بعد موافقته له حيث قال : (وأيضا لا فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل)(٦).

ج - والصحيح الذي يراه الإمام عبد القاهر البغدادي ويتابعه فيه الإمام

(١) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني: ٥٥٤، تحقيق د. علي سامي النشار منشأة المعارف بالاسكندرية، مصر ١٩٦٩ م.

(٢) المواقف للإيجي بشرح السيد الشريف: ١/ ١١٠.

(٣) الشامل في أصول الدين للجويني: ٥٥٣.

(٤) و(٣) السمرقندي: محمد بن اشرف الحسيني السمرقندي (شمس الدين) عالم بالمنطق والفلك والهندسة وغير ذلك، صاحب الصحائف والقسطاس، نشأ بسمرقند: ص ١٤ و ٣٧٥.

(٥) الصحائف الالهية للإمام السمرقندي، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، طبع بمطبعة الفلاح الكويت الطبعة الاولى ١٩٨٥ م.

(٦) المواقف للإيجي: ٨/ ١١٠.

السمرقندي إن تأويل العرش في هذه الآية بمعنى الملك، فكأنه أراد بأن الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا النوع من التأويل قد اخذ من قول العرب ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه(١).

(وقال سعيد بن زائدة الخواعي(٢) في النعمان بن المنذر:

قد نال عرشاً لم ينله نائِلُ جنٌ ولا إنسٌ ولا ديارُ

أراد به الملك، والرحمن هو الذي استوى له الملك، ولا يزول عنه، فلذلك استوى على الملك)(٣).

٢ - تأويل ما جاءت به النصوص في إضافة الجهة الى الله تعالى.

وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه، فان الله قِبَلَ وجهه إذا صلى)(٤)، وقد ذكر الإمام أبو بكر بن فورك في كتابه مشكل الحديث عدة أقوال بخصوص الجهة حيث يقول: (فان الله قبل وجهه إذا صلى، أي ثوابه وكرامته ويحتمل ان يكون الخبر عن معنى الترغيب في إدمان الخشوع في الصلاة والحض عليها يريد صلى الله عليه وسلم بذلك إن أولى الأشياء بالمصلي أن يكون يشتغل قلبه بذكر الله وذكر عظمته وعزته وقدرته ويكون المعنى أن عظمة الله وعزته يجب ان تكون تلقاء وجهه على معنى انه يجب ان يكون شغله بها وبذكرها، ويحتمل أن يكون ذلك ضربا من آداب الصلاة علمه المصلي حتى يكون في صلاته متحرما بحرمتها معظما لأمرها وللجهة التي استقبل إليها خاصة تعظيما لامر الله)(٥).

والذي يتمعن كلام ابن فورك رحمه الله يجد أن الاحتمالات التي ساقها هي عين الصواب فلربما تعددت الصلاة في عدة أماكن وفي زمن واحد، فهل يعقل ان الله في قبلة وجه كل مصل من هؤلاء؟ والظن ان هذا لا يتصوره

(١) ينظر أصول الدين، للبغدادي: ١١٣.
(٢) لم اعثر له على ترجمة.
(٣) الصحائف الالهية، للسمرقندي: ٣٧٥.
(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الصلاة، رقم الحديث ٤٠٦: ٢/ ٢٤٥.
(٥) مشكل الحديث، الإمام أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ)، دائرة المعارف العثمانية الطبعة الأولى، حيدر آباد ١٣٦٢ هـ.

عاقل ؛ لأن فيه التجزؤ والتجسيم.

٣ - تأويل ما جاءت به النصوص التي توهم ان الله تعالى في السماء.

ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [المُلك: الآية ١٦] وكقوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ..﴾ [النحل: ٥٠] وكحديث الجارية الذي جاء فيه (فأتيته بها فقال لها اين الله؟ قالت في السماء، قال: من أنا، قالت: رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة)(١).

وفي هذه النصوص وأمثالها يجمع أهل التأويل ويجزمون ان الله ليس هو المقصود بالذي في السماء، حيث يقول إمام الحرمين في تأويل ما جاء في سورة الملك (يجوز ان يقال: معنى قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: الآية ١٦] حكمه وأمره وسلطانه، ويجوز أن يريد الله بقوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: الآية ١٦] ملكا مسلطا على معذب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبريل عليه السلام، فانه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عاليها سافلها واقتلعها من حيث اراد الله وهو المعني بقوله تعالى: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ٢٠﴾ [التكوير: الآية ٢٠] (٢).

أما قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: الآية ٥٠] فيؤوَّل (بالعظمة والرفعة كما قال به الخلف)(٣).

وبشان حديث الجارية فقد ذكر الإمام النووي نور الله ثراه وجه تأويله قائلا: (كان المراد امتحانها هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده، وهو الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى المصلي استقبل الكعبة، وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما انه ليس منحصرا في جهة الكعبة، بل ذلك لأن السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين، او هي من عبدة الأوثان، العابدين للأوثان التي بين أيديهم، فلما قالت في السماء علم

(١) صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، كتاب تحريم الكلام في الصلاة، رقم الحديث ٥٣٧: ٣/ ٢٤.

(٢) الشامل في أصول الدين للإمام الجويني: ٥٥٦.

(٣) شرح الامالي لعلي القاري: ٩.

أنها موحدة وليست عابدة للأوثان)(١).

وما ذكره إمام الحرمين والإمام النووي عليهما الرحمة هو غاية كل مسلم أراد تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجهة والتمكن في مكان ما.

٤ - تأويل ما جاء بالقرب والمعية من النصوص:

فالقرب كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] يقول الإمام البيهقي رحمه الله: (يعني بالإجابة ألا تراه قال: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٦] وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦] وإنما أراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة)(٢).

ومنه قوله عز وجل في الحديث القدسي في معنى قرب العبد من ربه (وان تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وان تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا)(٣)، يقول الإمام البيهقي بعد كلام طويل ودفاع عن عقيدة أهل التوحيد (فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد انه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال وتقربه إليه بالنوال، وتقرب العبد إليه بالسر وتقربه إليه بالبشر، لا من حيث ما توهمته الفرقة المضلة الأعمال والمتغابية بالإعثار)(٤)، وهذا الذي ذكره الإمام في غاية الدقة والروعة، يكفي هذا القدر ولا داعي للإطالة لأن الذي سبق من الكلام فيه إرواء للغليل وتنزيه للواحد الجليل الذي ليس له مثيل.

٥ - تأويل ما يوهم ظاهره التجسيم والتركيب من النصوص:

أ - تأويل ما جاء في الوجه:

كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨] يرى الإمام

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/ ٣٠.

(٢) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، الشيخ العلامة سلامة القضاعي: ٤٣٨ مطبعة السعادة مصر.

(٣) سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: ٢/ ٣٣٩، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة العربية السعودية الطبعة الثانية، الرياض ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

(٤) الأسماء والصفات، للإمام البيهقي: ٤٥٩.

عبد القاهر البغدادي في الوجه انه (بطلان كل عمل لم يرد به وجه الله)[(١)].

يقول الإمام الجويني (لا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ؛ يقال : فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال أمر الله فالمعني بالآية، ان كل ما لم يرد به وجه الله محبط)[(٢)].

أما الإمام السمرقندي فله رأيه حيث يقول (المراد بالوجه : الرب، يعني يبقى ربك ؛ لأنه قال ذو الجلال والإكرام نعتا للوجه، وأيضا لو كان المراد بالوجه ما ذكروه لزم أن يكون ما سوى الوجه من الله تعالى هالكا وهو محال)،[(٣)] وهذا الذي قاله الإمام السمرقندي هو الراجح بين هذه الأقوال لأن الآية الكريمة قد نعتت الوجه فقال ذو الجلال والإكرام ولو انه تعالى أراد له الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام، وهذا ما يراه الإمام الإيجي في المواقف[(٤)].

ب - تأويل ما جاء في العين:

وذلك كقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ...﴾ [القمر: ١٤] يقول الإمام الجويني (والمعنى أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية، يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد بالأعين في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيف الى الله تعالى ملكا وهذا غير بعيد)[(٥)].

ويقول الإمام عبد القاهر البغدادي في سفينة سيدنا نوح عليه السلام (أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء لأنه قال: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ [القمر: ١١، ١٢]

(١) أصول الدين للبغدادي: ١١٠.
(٢) الإرشاد للجويني: ١٥٧.
(٣) الصحائف الإلهية للسمرقندي: ٣٧٥.
(٤) راجع المواقف للايجي: ٨/ ١١١.
(٥) الإرشاد للجويني: ١٥٧.

فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة)[١].

وقال الإمام السمرقندي في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: الآية ٣٩] (أي على رؤية مني)[٢]، وما ذكر من هذه التأويلات سائغ مقبول لا يخرج عن سعة معاني اللغة العربية.

ت - تأويل ما جاء في اليد واليمين والقدم والإصبع:

وذلك كقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم ..﴾ [الفتح: ١٠] وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧] يقول الإمام الأشعري رحمه الله (وان له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥])[٣].

وهذه إشارة منه الى أنهما إضافتان لله تعالى، وهذا ما نوه إليه البغدادي حيث قال (زعم بعض أصحابنا أن اليدين إضافتان لله تعالى)[٤].

ويؤيد الباقلاني قول الإمام الأشعري في انهما أي اليدين إضافتان لله تعالى، فلو كان مراده تعالى بها القدرة لوجب ان يكون هناك قدرتان[٥].

غير أن إمام الحرمين يخالفهما الرأي فيقول (والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة)[٦]، وهذا ما أيده به الإمام عبد القاهر البغدادي حيث يقول (وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء، ولذلك قال في آدم عليه السلام ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥] ووجه تخصيص

(١) أصول الدين للبغدادي: ١١٠.
(٢) الصحائف الإلهية للسمرقندي: ٣٧٥.
(٣) مقالات الاسلاميين للاشعري: ١/ ٣٢٠.
(٤) أصول الدين للبغدادي: ١١١.
(٥) ينظر كتاب التمهيد للرد على الملحدة والمعطلة: ٢٥٩، للقاضي أبو بكر محمد الطيب الباقلاني، تحقيق رتشرد يوسف مكارثي المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧ م، التمهيد تحقيق الاستاذين محمود الخضري وعبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٧ م.
(٦) الارشاد للجويني: ١٥٥.

آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب الى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب الى الأرحام)(١)

أما اليمين كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] فقد أولت وأريد بها القدرة والملك(٢)، وكذلك أشار الى هذا التأويل الإمام البيهقي.

وأما الإصبع الوارد في قوله عليه الصلاة والسلام (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء)(٣)، فقد أولوه بالنعمة حيث يقول البغدادي عليه الرحمة (والإصبع المذكور في الخبر بمعنى النعمة، وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء)(٤).

أما الإمام الجويني عليه الرحمة فيرى أن (الأحسن في التأويل أن يقال: ان المعني بالحديث أن القلوب بحكم الله وقدرته يقلبها كيف يشاء، كما قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ [الأنعام: الآية ١١٠] ويقول: هذا من الأحاديث المؤولة إجماعا إذ ما صار أحد من المشبهة الى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام فلابد من تأويل ذلك)(٥)، والحق كل الحق معك فيما قلت يا إمام الحرمين ونسأله أن يصرف قلوبنا الى طاعته انه سميع مجيب.

أما القدم فكقوله عليه السلام: (يلقى في النار وتقول هل من مزيد، حتى يضع قدمه فتقول: قط قط)(٦).

وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل هناك رواية ثانية حيث يقول صلى الله عليه وسلم: (حتى يضع الجبار قدمه)(٧).

يقول الإمام عبد القاهر البغدادي (أما الجبار الذي يضع قدمه في النار فهو

(١) أصول الدين للبغدادي: ١١١.
(٢) ينظر الصحائف الإلهية: ٣٧٥.
(٣) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب القدر رقم الحديث ٢٦٥٤: ٨/ ٤٥٥.
(٤) أصول الدين للبغدادي: ٧٦.
(٥) الشامل في أصول الدين للجويني: ٥٧٦.
(٦) صحيح البخاري بشرح فتح الباري كتاب التفسير رقم الحديث ٤٨٤٨: ١٠/ ٦٧٤.
(٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٢/ ٢٦٩، دار صادر، بيروت بدون سنة طبع.

الذي قال الله تعالى فيه: ﴿جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝١٥ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ ...﴾ [إبراهيم: ١٥، ١٦][١] ويقول الإمام الجويني: (فيمكن ان يحمل الجبار على متجبر من العباد، وهو في معلوم الله من أعتى العتاة، وقد ألهمت النار ترقبه فهي لا تزال تستزيد حتى يستقر قدم الجبار فيها فتقول النار عند ذلك قط قط)[٢].

وقيل المراد بالقدم: قدم صدق، وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي إشارة الى الشفاعة العظمى التي خصه الله تعالى بها وهي المقام المحمود، فيخرج من النار من كان في قلبه ذرة من إيمان[٣].

وكل هذه التأويلات مقبولة ونسأله تعالى شفاعة حبيبه صلى الله عليه وسلم.

ث - تأويل ما جاء في الصورة وإضافتها إليه تعالى.

حيث يقول عليه الصلاة والسلام: (إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته)[٤].

يقول الإمام البغدادي (وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم (إن الله خلق آدم على صورته) هو انه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا .... والكناية راجعة الى آدم عليه السلام)[٥]، وليس المراد هو الله تعالى والى هذا القول مال الإمام الجويني فقال (ويمكن صرف الهاء الى آدم نفسه، ومعنى الحديث على ذلك ان الله تعالى خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة، والغرض من الحديث انه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق بل أبدعه الله على صورته)[٦].

أما من قال بأن الضمير عائد الى الله تعالى فقد تأولوا الصورة بالصفة، متمسكين بما ورد في بعض طرق الحديث (على صورة الرحمن) ورأوا أن المعنى أن آدم قد خلقه الله على صفاته من العلم والحياة والسمع والبصر وغيرها وان

(١) أصول الدين للبغدادي: ٧٦.
(٢) الإرشاد للجويني: ١٦٣.
(٣) ينظر صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٨/ ٧٦٦ - ٧٦٧.
(٤) صحيح مسلم بشرح النووي: ٨/ ٤١٢، مسند الإمام أحمد: ٢/ ٢٤٤.
(٥) أصول الدين للبغدادي: ٧٦.
(٦) الارشاد للجويني: ١٦٤.

كانت صفات الخالق لا يشبهها شيء[١].

وقد يكون المراد بإضافة الصورة إليه تعالى إنما هي على سبيل الاختصاص والتشريف، وفي ذلك يقول الجويني (لو ثبتت هذه الرواية، فليس يضيق فيها مسلك التأويل وللقائل ان يقول: وجه إضافة الصورة الى الله التشريف والتخصيص بالذكر)[٢].

وكل هذا التأويل سائغ ومقبول عند من قبل التأويل لأن هذه المعاني المذكورة في الصورة تكون مشمولة بسعة اللغة العربية.

٦ - تأويل ما ظاهره المكان (المجاورة، العند والجنب):

أ - ما ظاهره العند من النصوص:

حيث يذكر الإمام الرازي رحمه الله في ذلك (أما قوله: ﴿..عِندَ رَبِّهِمْ..﴾ [آل عمران: ١٦٩] ففيه وجوه: أحدها: بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى، الثاني: هم أحياء عند ربهم، أي هم أحياء في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذا، وعند أبي حنيفة بخلافه، الثالث: إن (عند) معناه القرب والإكرام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ۩ ﴿٢٠٦﴾﴾ [الأعراف: الآية ٢٠٦][٣].

ب - **وفي الجنب**: يسوق الإمام الجويني كلاما غاية في الدقة والروعة حيث يقول (ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٧] ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي، إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها وقد يراد بالجنب الجناب والذُّرا لعل المراد بها جمع ذِروة، يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ الى جنبه، عائذ بجنابه، وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل

(١) ينظر فتح الباري: ٦/١٧.

(٢) الشامل في أصول الدين للجويني: ٥٦٩.

(٣) تفسير الرازي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية - طهران - بدون سنة طبع: ٩/ ٩٤.

الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة)[١].

وهذا ما يميل إليه كل ذي قلب سليم.

وبعد أخذ الأمثلة من تأويلات الأشاعرة فإنه لابد من معرفة أهم الأسباب التي دفعت بالأشاعرة الى الأخذ بالتأويل.

السبب الأول : (تنزيه الخالق سبحانه وتعالى عن صفات المحدثات ولا شك أنها صفات نقص والله تعالى يتنزه عن ذلك فله **تعالى** الكمال المطلق)[٢].

ولهذا يقول الإمام الرازي : (جميع فرق المسلمين مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض الظواهر القرآنية والأخبار)[٣].

السبب الثاني : ظهور الفرق الضالة كالمجسمة والحلولية وغلاة الرافضة، الذين جعلوا لله أجزاءً وصوروه جسما تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، مما حدا بالأشاعرة ان يتسلحوا بسلاح التأويل لدفع كل الشبه الموهمة بالجسمية التي تطلقها هذه الفرق.

السبب الثالث : دخول الكتب المحرفة للديانتين اليهودية والمسيحية بتخطيط محكم من اليهود والمسيحيين للتشويش على المسلمين وتشكيكهم بعقائدهم.

السبب الرابع : اتساع بحر اللغة العربية للمتشابهات من الألفاظ وصرفها الى معاني تنزه الباري تعالى وتحفظ عامة الناس من الوقوع في التجسيم والتشبيه وهذا قد ظهر واضحا من تأويلات الأشاعرة، هذه هي أهم الأسباب التي دفعت بالأشاعرة الى التأويل.

هل عقيدة الأشاعرة التفويض أم التأويل ؟

قبل التقرير في عقيدة الأشاعرة هل هي التفويض أم التأويل فانه يتوجب لزاما سوق كلام الإمام الغزالي الذي يعتمده جميع الأشاعرة ثم نحكم بعد ذلك

(١) الارشاد للجويني: ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) المدرسة الأشعرية ودورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير للطالب محسن قحطان الراوي، كلية العلوم الاسلامية، ١٩٩٧ م: ١١٩.

(٣) أساس التقديس للرازي: ٧٩.

في عقيدتهم.

يقول الغزالي (الناس في هذا فريقان عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، واذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه؛ وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبِهُهُ بغيره)[1] وهذا ما أكده الجويني قبل الغزالي عليهما الرحمة.

وبعد هذا الكلام هل يستطيع أحد أن يقول بأن عقيدة الأشاعرة غير التفويض؟ والظن أن الذي يقول هذا إنما يتجنى على الأشاعرة بغير سبب أو دليل.

هل هناك خلاف بين الأشاعرة والماتريدية:

بعد أن تم التجوال مع الفريقين في أقوالهم أدلتهم يتبين أن الفريقين وبالدليل القاطع في اتفاق تام وهذا يأتي من نقطتين أساسيتين.

الأولى : إن الفريقين ينزهون الباري تعالى ولا يشبهونه بشيء، واذا لم يتعرضوا الى جدال ونقاش يسلمون لظواهر النصوص ويؤمنون بها كما جاءت.

الثانية : اتفاق المفوضين والمأولين على أن هذه المعاني الظاهرة التي دلت عليها الألفاظ ليست هي مراد الله تعالى من هذه النصوص، لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وهذا يسمى عند الماتريدية بالتأويل الإجمالي.

هذه بضاعتي على ما فيها والرجاء أن تقبل ولا ترد والله أعلم بالصواب.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ٣٦.

الفصل الثاني

الحسن والقبيح

المبحث الأول: الحسن والقبيح في الأفعال

المبحث الثاني: تكليف ما لا يطاق

المبحث الثالث: الحكمة في أفعاله تعالى

المبحث الرابع: الخلف في الوعيد

المبحث الأول

الحسن والقبح في الأفعال

اختلف الأشاعرة والماتريدية في مسألة الحسن والقبح في الأفعال (فالماتريدية كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما في الأشياء لانهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك من الأفعال كالصدق مثلا ما يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا وان هناك من الأفعال كالكذب ما يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا على خلاف بين المعتزلة والماتريدية في ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة يقولون انه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن أو القبح بالمعنى الذي ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا ثبوت حكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم وما دام العقل من الممكن أن يستقل بادراك هذه الأشياء وما فيها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضا ثبوت الحكم التابع لذلك وجوبا أو تحريما ؛ وإذن فالإنسان مكلف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده.

ولكن الماتريدية يخالفون في ثبوت الحكم وان استقل العقل بادراك الحسن والقبح وما يترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به وعلى ذلك فلا مكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع، وكيف يكون مكلفا والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥] .

أما رأي الأشعري في ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعي في الأشياء على معنى أن الأشياء نفسها من حيث هي لا توصف بحسن ولا قبح وانما توصف بذلك تبعا لوصف الشارع لها وعلى ذلك فليس هناك من حسن او قبح سابق على الشرع حتى يدركه العقل كما يقول الماتريدية وبالتالي لا يلزم ثبوت حكم الله في الأشياء قبل ورود حكم الشرع به كما تقول المعتزلة، وذلك لأن الحسن والقبح

في الأشياء لو كان ذاتيا ما تخلف أبدا على معنى أن الحسن يظل حسنا دائما وكذلك القبيح يظل قبيحا دائما، مع أننا نلاحظ أن هنالك من الأعمال ما كان محرما بالنسبة لمن قبلنا وغير محرم علينا مع ان طبيعة الشيء واحدة لم تتغير)(١).

وهذا الرأي ليس للأشعري فحسب بل لكل الأشاعرة من بعده.

وهذه المسالة تجر إلى خلاف ثان وهو هل أن الله يفعل القبيح، (فالماتريدية ترى أن الله لا يفعل القبيح بمعنى ما يستحق الذم عاجلا فقط وتحكم بأن ذلك مستحيل عقلا عليه ولو فعله لكان قبيحا لأن قبح الأشياء وحسنها إنما هو ذاتي لها لا يتخلف عنها ولو كان الفاعل لها هو الخالق جل وعلا، على حين أن الأشعري يقرر أن الله لا يقبح منه شيء لو فعله لانه المالك القاهر الذي لا يوجد من يشرع له ونحن إنما يقبح منا الشيء ليس لقبح ذلك الشيء وانما لاننا نتجاوز به حدا قد رسم لنا من الخالق الذي يملك هذا التحديد لنا)(٢).

والترجيح في هذا هو عينه الترجيح في مسألة التحسين والتقبيح في الأفعال ولذلك اقتصر على ذكره باختصار دون تفصيل.

أولاً : تعريف الحسن والقبيح عند الأشاعرة:

١ - الحسن عند الأشاعرة.

عرف الأشاعرة الحسن بعدة تعريفات سيذكر خمسة منها إن شاء الله تعالى.

أ. يمكن استنتاج أول تعريف للحسن عند الأشاعرة من خلال كلام الإمام الأشعري في معنى القبيح حيث يقول رحمه الله : ولو حسنه - الله - لكان حسنا(٣)، وبنفس المعنى قال الإمام الباقلاني رحمه الله، حيث يقول الحسن : (ما أُمر به)(٤).

---

(١) كتاب الأشعري: ١٩٣ - ١٩٤، تأليف الدكتور حموده غرابه، طبع بمطبعة الرسالة بمصر ١٩٥٣ م.

(٢) كتاب الأشعري: ١٩٥، د. حموده غرابه.

(٣) ينظر اللمع للأشعري: ٧٢ وما بعدها تحقيق، الطبعة الاولى تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة الخانجي ١٩٦٣ م.

(٤) ميزان الأصول في نتائج العقول أبو بكر السمرقندي، الطبعة الاولى تحقيق د. عبد الملك السعدي، بغداد مطبعة الخلود، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م: ١/١٥٧.

فأدخل بهذا اللفظ الواجب والمندوب فقط وأخرج المباح لعدم الأمر به.

ب. تعريف المسألة ؟ عرف الإسفراييني رحمه الله الحسن - على ما نقله صاحب ميزان الأصول من خلال بيان عاقبته قائلا : الحسن (ما لا يعود به على فاعله ضرر محض)(١)، وقد ادخل من خلال هذا التعريف المباح، إذ ليس هناك من ضرر يعود على فاعله منه، وهو في ذلك مثل الواجب والمندوب.

جـ. ثم يعرفه الإمام الغزالي عليه الرحمة بأنه (ما حسنه الشارع بالثناء على فاعله)(٢)، وهو بهذا التعريف قد اخرج المباح منه مرة أخرى حيث لا مدح ولا ثناء على فعله، ويلاحظ على هذا التعريف انه يقرر مذهب الأشاعرة في التحسين الشرعي وذلك من خلال إشارة الإمام إلى تحسين الشارع، وتحسين الشارع كان غائبا عن التعريفات السابقة لهذا التعريف، كما ان الغزالي بتعريفه هذا جعل اللاحقين له متأثرين إلى حد كبير بتعريفه للحسن.

د. وعرفه الآمدي وهو من المتأخرين عن الإمام الغزالي رحمهما الله بقرن من الزمان، بقوله هو : (ما أمر الشارع بالثناء على فاعله) (٣)، وهو بهذا التعريف يكون من المتأثرين بالإمام الغزالي، حيث نسب الثناء الى الشارع الحكيم.

هـ. وأوسع تعاريف الأشاعرة وأشملها تعريف ابن السبكي رحمه الله في جمع الجوامع، إذ الحسن عنده هو : ما أُذن بفعله (كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف)(٤)، كما في رأي بعضهم.

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول، أبو بكر السمرقندي، الطبعة الاولى تحقيق الدكتور عبد الملك السعدي، بغداد مطبعة الخلود، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م: ١/ ١٥٧.

(٢) المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي بغداد طبعة مكتبة المثنى المصورة بالارنست عن الطبعة الاولى ببولاق سنة ١٣٢٣ هـ: ١/ ٥٦.

(٣) الإحكام في أصول الاحكام لسيف الدين أبو الحسن بن علي الآمدي الشافعي: ١/ ٧٢ تعلق الشيخ ابراهيم العجوز، بيروت دار الكتب العلمية، بدون سنة طبع.

(٤) الابهاج في شرح المنهاج على مناهج الوصول الى علم الأصول للقاضي البيضاوي ت (٦٨٥ هـ) تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي ت (٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت (٧٧١ هـ): ١ / ٦١، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

٢ - الحسن عند الماتريدية:

ان الغالب على مشايخ الماتريدية في كتاباتهم عدم إيراد تعاريف محددة لمعنى الحسن والقبيح بل يكتفون بوصف الأمر بالحسن ومن ثم يشرعون في بيان صفة الحسن للمأمور به وذكر أقسامه وهكذا الحال مع القبيح أيضا.

وقد استوى في ذلك من قال بالإيجاب الشرعي ومن قال بالإيجاب العقلي منهم[١]، ولم يشذ عن هذه المنهجية إلا القليل منهم كابي بكر السمرقندي صاحب كتاب ميزان الأصول عليه الرحمة حيث جاء بتعريف عليه شيء من التعليق سنذكره إن شاء الله بعد ذكر التعريف.

أ. عرفه السمرقندي بقوله هو : (المقبول المرضي)[٢] حيث مهد له بتعريف الحسن لغة وهو : (القبول للشيء والرضا به)[٣].

والحقيقة إن هذا التعريف جاء مؤكدا لما قلناه من عدم إيراد الماتريدية لتعاريف محددة وهو لا يأتي بشيء جديد لبيان معنى الحسن عندهم، كما لا يقوى على مجاراة تعاريف الأشاعرة، وهو اقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى الاصطلاحي.

ب. وعبر بعض الحنفية عن معنى الحسن قائلين، هو : (ما كان له عاقبة حميدة)[٤]، فلم يذكر الجهة الآمرة بالحسن أهي الشرع أم العقل ؟.

غير انه لابد من محاولة الغرض منها استخراج تعريف للحسن عند الماتريدية وذاك من خلال التتبع لآرائهم ومحاولة تحليل عباراتهم.

وهو ما قام به باحث من الباحثين حيث أثمرت محاولته هذه عن اطلاقين للحسن وهما :

(الإطلاق الأول : هو ما أمر به الشارع).

---

(١) ينظر: أصول الدين للبزدوي: ص ٢٠٧ - ص ٢١١.
(٢) ميزان الأصول، للسمرقندي: ١ / ٥٧. (٣) ميزان الأصول، للسمرقندي: ١ / ٥٧.
(٤) ميزان الأصول، للسمرقندي: ١ / ٢٩٨ - ٢٩٩.

(الإطلاق الثاني : هو ما يحمد على فعله ويذم على تركه)[١].

وهذان الاطلاقان للحسن جاءا من اختلاف الأحناف فيما بينهم في مسألة الحسن والقبح.

فالإطلاق الأول هو المروي عن أئمة بخارى حيث لايجب عندهم إيمان ولا يحرم عندهم كفر قبل البعثة، وهم موافقون للأشاعرة، أما الإطلاق الثاني فهو مأخوذ من كلام الأستاذ أبي منصور الماتريدي عليه الرحمة وعامة مشايخ سمرقند، حيث يقولون بوجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم، وهو معنى شكر المنعم[٢].

٣ - القبيح عند الأشاعرة :

أ - عرفه الإمام الأشعري رحمه الله وكما نسبه إليه صاحب التوضيح حيث قال : (بأنه ما نهي عنه)، فهو يدخل ضمن منطوق هذا التعريف الحرام وهو النهي الجازم وكذلك المكروه وهو النهي غير الجازم.

ب - وعرفه الإمام الباقلاني رحمه الله حيث قال هو : (ما نهى الله عنه)،[٣] وهو بذلك يشير إلى الجهة الناهية، وتعريف الباقلاني هذا يشمل اثري النهي وهما الحرمة والكراهة وهو كسابقه، وقد تابع بعض متأخري الأشاعرة الإمام الباقلاني في هذا التعريف.

ج - أما الإمام الغزالي عليه الرحمة فقد عرفه بتعريف بين من خلاله ماهية الضرر حيث قال فيه هو : (ما قبحه الشارع بذم فاعله)[٤].

وفي هذا التعريف الحرام وحده وهو الداخل في حيزه، ويخرج منه المكروه

(١) التحسين والتقبيح عند الأصوليين واثرهما في القيم والتشريعات، رسالة ماجستير مقدمة من قبل الطالب مثنى حارث سليمان الضاري الى مجلس كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد: ٧٦، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

(٢) ينظر كتاب المسامرة بشرح المسايرة مع بقية ما عليه من شروح: ١٨٠ - ١٨٥.

(٣) التوضيح بشرح التنقيح، مطبوع مع التنقيح، تأليف عبيد الله بن مسعود الحنفي الملقب بصدر الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت: ١/ ١٧٣، وتعريف الأشعري والباقلاني مأخوذان من نفس المصدر.

(٤) المستصفى: ١/ ١٦٧.

فإنه لا يعود على فاعله بضرر أو ذم، والآمدي رحمه الله يوافق الإمام الغزالي بإخراج المكروه من تعريف القبيح أيضا معللاً لذلك (لأن المكروه لا يذم عليه من الشرع)[١].

د - أما ابن السبكي رحمه الله فانه يتوسع في القبيح توسعه في الحسن فيضيف الى الحرام والمكروه خلاف الأولى[٢].

٤ - القبيح عند الماتريدية :

كما ان التحسين عند الماتريدية بل عند الأحناف اجمع لم يحظ باهتمام العلماء حيث لم يعرفوه بتعريف محدد كذلك الحال بالنسبة للتقبيح عندهم فانه لم يحظ بتعريف جامع مانع مما حدا بيَّ لأخذه من نفس الباحث الذي جعل الحسن عند الماتريدية على اطلاقين فأخذ يطلق القبيح عند الماتريدية على اطلاقين أيضا. الإطلاق الأول : القبيح (غير المقبول وغير المرضي) وهذا لمن قال منهم بأن الحسن والقبح عقليان، وهو اقرب ما يكون إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي.

الإطلاق الثاني : القبيح :هو (ما نهى الشارع عنه او ما يذم على فعله)[٣].

وهذا عند القائلين منهم بأن الحسن والقبح شرعيان.

ثالثا : أدلة الأشاعرة:

أدلة الأشاعرة في الحسن والقبح كثيرة لا تكاد تحصى ولأجل هذا سيُكتفى بذكر بعضها من اجل عدم الإطالة، والأدلة عند الأشاعرة تقسم إلى سمعية وعقلية.

١. الأدلة السمعية :

أ. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسرَاء: الآية ١٥] ، (اخبر انه لا يعذب أحدا إلا بعد بعث الرسل، ولا يستقيم أن يقال أن المراد منه عذاب

(١) الأحكام: ١/ ٧٣.
(٢) الإبهاج في شرح المنهاج: ١/ ٦١ - ٦٣.
(٣) التحسين والتقبيح عند الأصوليين واثرهما في القيم والتشريعات - رسالة ماجستير: ص ٧٨.

الدنيا فإنه مطلق يقع على كل عذاب، على أن عذاب الدنيا لما وقع بدون بعث الرسل فعذاب الآخرة التي هي اعظم أولى بالرفع فكذلك قال الله تعالى في شأن الكفار: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ ....﴾ [الملك: ٨ - ٩] فاحتج الخزنة عليهم بإتيان النذير فدل أن العذاب لا يكون إلا بعد بعث الرسل، ولان الوجوب لا يكون إلا بإيجاب الله تعالى وإيجاب الله تعالى لا يعرف إلا من الله تعالى، ولا يعرف ذلك إلا بخبر مخبر صادق عن الله تعالى فلا يتصور الوجوب إلا بعد بعث الرسل)[1].

ب. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ﴾ [طه: ١٣٤] حيث اخبر سبحانه وتعالى انه لو عذبهم قبل بعث الرسل لاصبحت لهم حجة ولقالوا يا ربنا لو أرسلت إلينا رسولا حتى نتبع آياتك، وحيث انه لا حجة لهم لمجيء الرسل إليهم ثبت أن الإيمان لا يجب إلا بعد بعث الرسل، حيث انه لو وجب وتركوا عذبوا[2].

٢. الأدلة العقلية :

الأدلة العقلية التي ساقها الأشاعرة كثيرة جدا بل لاتكاد تحصى. لذلك سيقتصر على ذكر بعض منها :

أ. يسوق الإمام الغزالي عليه الرحمة حجة عقلية من بين حجج ساقها لإثبات شرعية الحسن والقبح حيث يقول (وبرهانه أن نقول : العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة، فإن قلتم : يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعا عاجلا وأجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل، فان العقل لا يأمر بالعبث، وكل ما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث، وان كان لفائدة فلا يخلو أما أن ترجع إلى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد، وان رجعت إلى العبد فلا يخلو أن يكون في الحال أو في المآل، أما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المآل فالمتوقع الثواب، ومن أين علمتم انه يثاب على فعله بل

(١) أصول الدين للبزدوي: ص ٢٠٩ : اتيت بكلام البزدوي وهو حنفي ماتريدي لأنه يقول بمثل ما يقوله الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

(٢) ينظر أصول الدين للبزدوي: ص ٢٠٩.

ربما يعاقب على فعله، فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها)[١].

ب. لقد ساق الأشاعرة واحدا من أقوى أدلتهم، بل هو أقواها قطعا، واحظاها قبولا عند جمهورهم من المتقدمين والمتأخرين وهو ما يسمى بدليل (قيام العرض بالعرض) حيث عده الآمدي بديلا عن أدلتهم التي دخل إليها الضعف، فأصبح معتمدا عنده للرد على المعتزلة، بل ان من جاء بعده من اتباع المذهب الأشعري اقتصر عليه دون باقي الأدلة، واتخذه المتأخرون كابن الحاجب والعضد وشراحهما دليلا واحدا، وبيانه مفصلا حسب الآتي.

إن المفهوم من حسن الفعل أو الشيء وقبحه، هو أن هذا الحسن أو القبح يكون لصفة زائدة على ذات الفعل، إذ أن الحسن والقبح لو كانا لذات الفعل كان العلم بحسن الفعل وقبحه من خلال العلم بحقيقته سهلا، وهذا غير حاصل في الواقع لجواز معرفة حقيقة الفعل دون التعرف على حسنه الا بالنظر والاستدلال كما هو حاصل في حالة حسن الصدق الضار مثلا[٢].

لابد أن تكون الصفة الزائدة التي من خلالها يمكن معرفة الحسن والقبح صفة وجودية، لأن نقيض الحسن والقبح الصفة العدمية: لا حسن ولا قبح، وعليه فان الحسن والقبح آمران وجوديان وليسا عدمين[٣].

وحيث أن الحسن والقبح وجوديان فإنه يكون حينذاك قائما بالفعل الذي هو صفة له، لأنه عرض لا يقوم بنفسه بل بغيره، ويلزم من هذا كله قيام العرض (الحسن والقبح) بالعرض الذي هو (العقل) وهذا محال وسببه أن العرض لا يقوم بالعرض[٤]. وصورة ذلك أي امتناع قيام العرض بالعرض نتعرف عليها من خلال عبارة الآمدي رحمه الله إذ يقول (أن العرض الذي هو محل العرض، لابد

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١١٨.

(٢) ينظر الأحكام للآمدي: ١ / ٧٦، وحاشية العضد على ابن الحاجب: ١ / ٢١٧، للسيد الشريف الجرجاني، مطبوع مع شرح العضد للمواقف، تصحيح محمد بدر النعساني، القاهرة، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥ هـ.

(٣) ينظر الاحكام للآمدي: ١/ ٧٦، حاشية العضد على ابن الحاجب: ١ / ٢١٧، للسيد الشريف الجرجاني، مطبوع مع شرح العضد للمواقف، تصحيح محمد بدر النعساني، القاهرة مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥ هـ.

(٤) المصدر السابق.

وان يكون قائما بالجوهر، أو بما هو في آخر الأمر قائم بالجوهر، قطعا للتسلسل الممتنع، وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في (حيث)[١]، الجوهر تبعا له فيه، وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه في حيث العرض الذي قيل انه قائم به، وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر، وان كان قيام أحدهما بالآخر مشروطا بقيام العرض الآخر به)[٢].

ج. ومن الأدلة الأخرى التي ساقها الأشاعرة غير ما تقدم ذكره :

قول الإمام الشاطبي : (لا بد للعقل من التنبيه من خارج، وهي فائدة بعث الرسل، فإنكم تقولون : أن حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب أيضا والكفران، معلوم ضرورة، وقد جاء الشرع بمدح هذا وذم ذلك، وأمر بهذا ونهى عن ذلك، فلو كان العقل غير مفتقر إلى التنبيه لزم المحال، وهو الإخبار بما لا فائدة فيه، لكنه اتى بذلك فدلنا على انه نبه على أمر يفتقر العقل إلى التنبيه عليه)[٣].

كما انه يصف قصور الإدراك العقلي من حيث عدم قدرته على الاستقلال بذاته في التعرف على المصالح بما وضعه اهل الفترة من أحكام حيث يقول رحمه الله : (والبرهان على ذلك أحوال أهل الفترات، فانهم وضعوا أحكاما على العباد بمقتضى السياسات، لا تجد فيها أصلا منتظما وقاعدة مطردة على الشرع بعدما جاء، بل استحسنوا أمورا تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها، وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق، مع الاعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها، ومع انهم كانوا أهل عقول باهرة وانظار صافية وتدبيرات لدنياهم غامضة، لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه

(١) المراد (بالحيث) هنا في هذا اللفظ معنى (الحيز) وحيث ما ورد لفظ (الحيث) في هذا الدليل فمعناه الخير.

(٢) الأحكام: ١ / ٧٦.

(٣) كتاب الاعتصام للإمام الشاطبي: ٣ / ٢٢٠، تحقيق الشيخ رشيد رضى، الطبعة الاولى بمطبعة المنار، القاهرة، ١٣٣١ هـ، والشاطبي: هو ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي مذهبا الأشعري عقيدة، صاحب المصنف المشهور: الوافقات في أصول الفقه، توفي عام (٧٩٠ هـ)، ينظر: شذرات الذهب.

قليلة، فلأجل هذا كله وقع الأعذار والإنذار وبعث الرسل والنبيين مبشرين ومنذرين . . .)[١].

د. ويستدل الإمام التفتازاني على شرعية الحسن والقبح حيث يقول عليه الرحمة : (لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فانه يجب قطعا فيحسن، وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حداً وظلماً)[٢].

رابعا : أدلة الماتريدية:

مثلما أن الأشاعرة جاؤوا بأدلة سمعية وأخرى عقلية كذلك الماتريدية جاؤوا بأدلة سمعية وأخرى عقلية دعما لمبدئهم في الحسن والقبيح حيث يعدهما الماتريدية عقليين لا شرعيين.

١. الأدلة السمعية :

أ. استدل الماتريدية أولا بقوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام مخاطبا أباه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ۝٧٤﴾ [الأنعام: ٧٤]، فانه - أي سيدنا إبراهيم - قال أني أرى ولم يقل : اوحي إلي مما يدل على انه توصل إلى الحق قبل الشرع [٣].

وكذلك استدلال سيدنا إبراهيم عليه السلام بالنجوم لمعرفة الله تعالى، حيث قال تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ۝٨٣﴾ [الأنعام: الآية ٨٣][٤].

وهذان الفهمان يرد عليهما فيقال : إن المثال المضروب لا يحق الاستدلال به، وذلك لتقدم وجود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل سيدنا إبراهيم، وموضوعنا مفروض قبل الشرع.

(١) المصدر نفسه: ٣ / ٢٢٠ - ٢٢١. (٢) شرح المقاصد: ٤ / ٢٨٥.
(٣) ينظر: روح المعاني للآلوسي: ١٥ / ٣٩.
(٤) ينظر: روح المعاني للآلوسي: ١٥ / ٣٩.

ب. واستدلوا أيضا باحتجاج الرسل على أقوامهم بالعقل وأدلته، ومن ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧].

ج. كما احتجوا بنصوص أخرى من اجل تدعيم موقفهم في الحسن والقبح العقليين كقوله تعالى في سورة الملك: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك ١٠] حيث أن هؤلاء (صاروا في النار لتركهم الانتفاع بالسمع والعقل)[1] لا السمع وحده مما يدل ويوجب النظر العقلي في معرفة الله تعالى.

د. أما أهم أدلة الماتريدية السمعية وآخرها هو حملهم لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥] على عذاب الاستئصال في الدنيا لا نفي وقوع العذاب مطلقا قبل بعثة الأنبياء[2].

وتفسيرهم هذا مخالف لما عليه ظاهر الآية من وضوح وأحكام في المعنى لا يحتملان أي تأويل، ويعد هذا اعتراضا من الأشاعرة على كلام الماتريدية.

ومع هذا كله فقد راعى الماتريدية قوة اعتراض مخالفيهم من الأشاعرة فمال بعضهم إلى الجمع بين التفسيرين - أي تفسير الأشاعرة والماتريدية - قائلا: (والمراد بالعذاب اما عذاب الاستئصال كما قاله الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو المناسب لما بعده، او الجنس الشامل للدنيوي والأخروي وهو من أفراده، وأيا ما كان فالبعث غاية لعدم صحة وقوعه في وقته المقدر له، لا لعدم وقوعه مطلقا ....)[3].

هذه أهم أدلة الماتريدية السمعية التي حاولوا من خلالها إثبات عقلية الحسن والقبح في الأفعال قبل أن ترد بها النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أرجو أن أكون قد وفقت بعرضها.

---

(١) روح المعاني: ١٥ / ٣٩.

(٢) ينظر: تفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي: ٢ / ٣٠٩، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، روح المعاني: ١٥ / ٤٠.

(٣) تفسير أبو السعود، المسمى ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم: ٣ / ٢٠٩، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، إشراف محمد عبد اللطيف، القاهرة، مطبعة صبيح، بدون سنة طبع.

٢. الأدلة العقلية :

لم تقتصر أدلة الماتريدية في الحسن والقبح العقليين على إظهار قوة العقل وإدراكه لصفات الحسن والقبح قبل ورود الشرع فقط، بل شملت إيجاب معرفة الله والإيمان به وشكر المنعم ومعرفة أصول المحاسن والمقابح والعبادات، فلذلك جاءت أدلتهم شاملة لكل ما ذكر.

يقول الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله : (أن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما يذم منها قبيحا في عقولهم، وما يحمد حسنا، وعظم في أذهانهم إيثار القبيح على الحسن، والرغبة فيما يذم منها على ما يحمد - دعاهم إلى ما عليه رُكبوا وما به أُكرموا إلى إيثار أمر على أمر، وقبح في عقولهم احتمال أمثالهم . . . وإنشاءهم على طبائع تنفر عن أشياء وتميل إلى أشياء، واراهم في عقولهم حسن بعضٍ مما تنفر عنه الطباع بحمد العواقب، وقُبح بعض ما تميل إليه بذم العواقب)[١] .

أ. قال الماتريدية ومن معهم أولا : لو كان التحسين والتقبيح راجعين إلى أمر الشرع ونهيه فقط، لوجب أن يكون تصديق الأنبياء شرعيا لا عقليا، ولما كانت معرفة الشرع متوقفة على تصديق الأنبياء، فقد توقف الشيء على نفسه ولزم الدور المحال، إذ لا يمكن تصديق الشرع حينذاك إلا بالأنبياء ولا يمكن تصديقهم إلا بخبر من الشرع فتوقف تصديقهم على تصديقهم وهو ظاهر البطلان[٢] .

وقد أجاب الأشاعرة عن هذا الدليل فقالوا : (لا نسلم امتناع ظهور المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدمه، لأنها من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه، فلا نسلم أن انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز أن يمنع لمدرك آخر ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول)[٣] .

---

(١) كتاب التوحيد: ٢٢١.

(٢) ينظر: التوضيح: ١ / ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) شرح العضد على ابن الحاجب: ١ / ٢١٥.

ب. كما انهم قالوا : أن الحجج السمعية لا تكون حججا إلا بالنظر والاستدلال العقلي[١].

ج. وكذلك قولهم : (إن آيات الأنفس والآفاق أدل على الصانع من دلالة المعجزة على أنها من الله تعالى، فلما كان في العقل كفاية معرفة المعجزة كان به كفاية معرفة الله تعالى)[٢].

وعضدوا هذا الدليل بالنقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه القول : انه (لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل)[٣] وانه (لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم)[٤].

خامسا : الموازنة والترجيح:

بعد ذكر أدلة الأشاعرة والماتريدية وذكر بعض الردود المناسبة على بعض أدلة الفريق الثاني.

فانه لا يسعني القول إلا أن اذكر ما قاله الدكتور (حموده غرابه) حيث ان القلب يرتضيه، فيقول والكلام للدكتور غرابه (إن الأشعري هنا أعمق فكرا أيضا من الماتريدية وكذلك المعتزلة، لأن الفعل الحسن الذي يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا إنما يستحق ذلك ليس لذاته وانما لما يترتب عليه من نفع للفرد والجماعة وما ينفع اليوم قد يضر غدا، فما دامت المنفعة متقلبة بتقلب الظروف والحسن والقبح تابعان لهذه المنفعة فالله وحده هو القدير على تحديد الفعل النافع في ظرفه أي الحسن وتحديد العمل الضار في ظرفه أي القبيح ... ولو كان الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء لكان الصدق حسنا أبدا ونقيضه وهو الكذب قبيحا أبدا، وانما يجتمع الحسن والقبح تبعا في الشيء الواحد لاختلاف الظروف وبعبارة أخرى لاختلاف المنفعة، فكل ما نقدسه من الأعمال إنما هي أعمال تقدس لنفعها أصلا وان كان الإنسان قد ينسى لماذا قدست هذه الأعمال

(١) ينظر: كتاب التوحيد: ٢٢٤.
(٢) روح المعاني: ١٥ / ٣٩.
(٣) ، (٤) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢ / ٢٨، للشيخ عبد العلي الأنصاري محمد بن نظام الدين الأنصاري، مطبوع مع كتاب المستصفى للإمام الغزالي. الطبعة الاولى ببولاق عام ١٣٢٢هـ، اشارات المرام: ٧٥.

أولا، فالضمير البشري ليس إلا مجموعة من التجارب النافعة التي مرت بالبيئة والتي برهنت الظروف على نفعها للجماعة بدليل أن ما تقدسه بعض الجماعات اليوم لنفعه لها قد تستنكره أخرى لانه يؤدي إلى انهيارها ووقوع الضرر بها)[١].

(١) الأشعري: ١٩٤ - ١٩٥.

المبحث الثاني

تكليف ما لا يطاق

ذهب الأشاعرة إلى جواز تكليف العبد بما لا يطاق من قبل الله تعالى معللين هذا الجواز بأنه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يستقبح منه شيء وساقوا أدلتهم على ذلك. غير أن الماتريدية منعوا جواز تكليف العبد بما لا يطاق. حيث قالوا (بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتي به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه)[1] وهم بهذا أي الأشاعرة والماتريدية يقسمون ما لا يطاق إلى ثلاثة أقسام. الأول : يكون ممتنعاً لذاته كقلب الحقائق. والثاني : ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكنه لا يجوز أن يقع من المكلف كإيمان العصاة والكفار.الثالث : أن يكون الفعل ممتنعاً لا لذاته ولا لعلم الله بعدم وقوعه بل لأن قدرة العبد لا تتعلق بوقوعه.

فالماتريدية وأدلتهم على هذا يرون نفس ما يرى المعتزلة، وأدلتهم واحدة ولهذا فسأذكر أقوال الماتريدية وأدلتهم مقتصراً عليها دون الرجوع إلى مصادر المعتزلة

أولاً : تعريف التكليف لغة وشرعاً مع بيان أقسام ما لا يطاق:

١ - التكليف لغة : (مأخوذ من الكلفة وهي التعب والمشقة، يقال منه : تكلف الأمر إذا فعله على كلفة ومشقة)[2].

٢ - التكليف شرعاً : (أطلق التكليف في الشرع على الأمر والنهي، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه)[3].

(١) نظم الفرائد. الشيخ زادة، ص٣٤.
(٢) أصول الدين - البغدادي، ص ٢٠٧.
(٣) المصدر نفسه - ص ٢٠٧.

إذا فالتكليف على هذا عند الأشاعرة هو أمر الله تعالى ونهيه وهو الذي يجب به الشيء أو يحرم بحسب خطاب الله تعالى.

ثانياً : أقسام ما لا يطاق عند علماء الكلام .

يذكر الإمام الإيجي رحمه الله أقسام ما لا يطاق حيث يقول : (وليعلم أن ما لا يطاق على مراتب.

أدناها : أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره، فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين، والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفًا.

وأقصاها : أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضديين وقلب الحقائق، وجواز التكليف به فرع تصوره فمنا من قال لو لم يتصور الحكم بامتناع تصوره وطلبه، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً وهو منتف ههنا.

المرتبة الوسطى : أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادةً سواء أمتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الأجسام أم لا كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا نجوزه وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦](١).

ثالثاً : محل الخلاف بين العلماء في معنى ما لا يطاق:

يذكر الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد في شرحه على المسامرة وبعد أن ذكر المرتبة الثالثة الوسطى حيث يقول (وهذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون بإطلاق ما لا يطاق، والقول فيه من جهتين : الأولى : هل يجوز التكليف به او لا يجوز؟ والثانية : بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ؟)(٢).

رابعاً: أدلة الأشاعرة على جواز تكليف ما لا يطاق:

١ - (ومما يبين ذلك أن الله تعالى قال: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا

(١) كتاب المواقف في علم الكلام، بلا شروح، ص٣٣١ تأليف عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار عالم الكتب - بيروت، بدون سنة طبع.

(٢) نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة، ص١٩٦ ، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد.

كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾ [هود: ٢٠] وقال: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾ [الكهف: ١٠١] وقد أمروا أن يسمعوا الحق وكلفوه. فدل ذلك على جواز تكليف ما لا يطاق، وأن من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعاً)[١].

٢ - قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] (فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساغت الاستعاذة منه)[٢]. حيث أنه من العبث أن يستعيذوا من شيء وهم لا يتصورون تكليفهم به.

٣ - يقول الإمام الغزالي رحمه الله (وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو: إما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض أو لأجل الاستقباح وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً، وفرض هذا ممكن، إذ التكليف لا يخلو: أما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن: قم، فهو - على مذهبهم - أظهر، وأما نحن فإنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس، ولا شك أنه كما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء، ونظر الزمانة والسيد لا يدري، ويكون الاقتضاء قائماً بذاته، وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضي، فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء، وباطل ان يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى، وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض، أما الإنسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى . . .)[٣].

هذه بعض أدلة الأشاعرة ذكرت بشيء من التفصيل وهنالك أدلة أخرى سيتم ذكرها إذا تطلب الأمر ذكرها إن شاء الله تعالى.

خامساً: أدلة الماتريدية على عدم جواز تكليف ما لا يطاق:

١ - قال تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فالآية تفيد نفي الكلفة

(١) اللمع للإمام الأشعري، ص٥٨، تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي.
(٢) الإرشاد للجويني: ٢٢٨.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد - الغزالي: ١١٢-١١٣.

والمشقة فيما فوق الطاقة.

٢ - قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يقول الملا علي القاري عن تفسير هذه الآية (وأما قوله تعالى، فاستعاذة عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه، إذ عندنا يجوز أن يحمله جبلاً لا يطيقه، بأن يلقى عليه فيموت، ولا يجوز أن يكلفه بحمل جبل، بحيث لو فعل يثاب، ولو امتنع يعاقب، فلا جرم صحت الاستعاذة بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا . . .﴾ الآية)[١].

٣ - (أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم، وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما لعاجل أو لآجل، والأول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال، والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس إلا حصول اللذة وأنه قادر عليه ابتداءً فيكون توسط التكليف عبثاً)[٢].

٤ - (إن التكليف إن كان عند استواء الداعيين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيما التكليف)[٣].

هذه أهم الأدلة الماتريدية ومن قال بقولهم تم إيجازها في هذه الأدلة الأربعة، وإذا كان هنالك دليل آخر فسيذكر إن شاء الله تعالى عند الحاجة إليه.

سادساً: الموازنة بين الأدلة والترجيح:

١ - استدل الأشاعرة والماتريدية في أول دليلين لهما من القرآن الكريم وكلاهما يبحث عن ما يؤيد مدعاه. وهما في هذا متعادلان، حيث ساق الأشاعرة في دليلهم الأول نصين من كتاب الله تعالى أيدوا مدعاهم بهما. وساق الماتريدية نصاً يوحي معناه بأن التقوى بحسب استطاعة العبد. من دون كلفة أو مشقة.

---

(١) شرح الفقه الأكبر لعلي القاري: ١٤٢.

(٢) كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين: ١٥٠ تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الطبعة الأولى، بالمطبعة الحسينية المصرية. سنة ١٣٢٣ هجرية.

(٣) المصدر نفسه، ١٥٠.

أما الدليل الثاني والذي ساقه كل منهما وليحج كل منهما به الآخر. فقد فسره الأشاعرة بأن تكليف ما لا يطاق ممكنٌ ولو لم يكن ممكنا لما ساغ لهم الاستعاذة منه أما الماتريدية فقد فسروا الآية بأن المقصود بالاستعاذة هو الاستعاذة عن تحميل مالا يطاق لاعن تكليفه.

٢ - في دليل الأشاعرة الثالث أثبت الإمام الغزالي رحمه الله أن فرض النقيضين على مذهب الخصم جائز حيث يقول حجة الإسلام (وفرض هذا ممكن إذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم، فهو على مذهبهم أظهر، وإما نحن فإنا نعتقد انه اقتضاء يقوم بالنفس، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز . . .)[1] فعلى هذا يثبت الإمام الغزالي على مذهب الخصم الذي هو خلاف مذهب الأشاعرة أن تكليف ما لا يطاق جائز وان كان ذلك على قولكم لفظا وعلى قولنا هو اقتضاء يقوم بالنفس وهنا يظهر رجحان دليل الأشاعرة حيث ألزموا خصومهم الحجة وكما يقال من فمك أدينك.

٣ - أن أدلة الماتريدية الثالث والرابع ومن معهم يجيب عنها الإمام الرازي رحمه الله حيث يقول (والجواب عن الكل أنه مبني على طلب اللمية وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللاً وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء إلى مالا يكون معللاً البتة وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء صنعه فلا علة لصنعه)[2].

وبهذا الجواب يجهز الإمام الرازي على الدليلين الثالث والرابع الذين احتج بهما من قال بالمنع في تكليف مالا يطاق.

بقي أن يعلم إن (الذي حمل الأشاعرة على القول بجوازه تكليف ما لا يطاق هو قولهم :

أ - إن الله خالق لأفعال العباد.

ب - نفي الوجوب على الله تعالى.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد - الغزالي: ١٢.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي: ١٥٠.

ت - إن الإرادة الإلهية مطلقة.

ث - إن العباد ملكه وعبيده، ومن حق المالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء)[١].

وبعد هذا العرض لأدلة الفريقين وتعليلاتهم التي ذكروها. فإن القلب يميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة. وسبب هذا الترجيح مذكور في الموازنة والترجيح بين أدلة كل من الفريقين.

(١) القضاء والقدر عند المسلمين - رسالة دكتواره، إسماعيل محمد قرني: ٢٩٥.

المبحث الثالث

الحكمة في أفعاله تعالى

(يقصد بالعلة الغائية، الغرض الذي يقوم في ذهن الإنسان ويتجه إلى تحقيقه، فيدفعه ذلك إلى تنفيذ الوسائل والأسباب التي توصله إلى ذلك الغرض فالغرض الذي قام في ذهنه هو العلة لتحقيق تلك الوسائل والأسباب ومن شأن هذه العلة أنها في الوجود الذهني تكون سابقة على القيام بالوسائل والأسباب، ومن شأن هذه العلة أنها في الوجود الخارجي والحقيقي فتأتي متأخرة عنها)[١].

بعد هذا التمهيد لمعرفة العلة الغائية ومفهومها نجد الأشاعرة يقولون بأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض وانه لا يلزم عليه الحكمة في أفعاله معللين لذلك بأنه (يتنافى مع ما ثبت من أن صفة الإرادة في ذاته سبحانه وتعالى صفة تامة وأنه لا يشوبها أي جبر أو قسر)[٢].

كما أن صفة القدرة تامة بحيث إذا توجهت إلى شيء ابتداء كان ذلك الشيء بدون أن يتخذ واسطة أو سبباً فإذا ما كان هناك سبب كان ذلك نقصا في قدرته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، كما أن العلة الغائية لا تكون الا لمن يحتاج والاحتياج نقص والنقص على الله محال.

أما الماتريدية فقالوا أن أفعال الله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم، أي عدم انفكاك أفعاله عن الحكمة تفضلا لا وجوبا، حيث قالوا وهم يستدلون على مدعاهم (بأنه لو لم تكن لازمة بالمعنى المذكور لافعاله تعالى سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك، لجاز ان يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث في بعض أفعاله تعالى عن ذلك علوا كبيرا)[٣].

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي: ١١٦ - ١١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١١٧.

(٣) نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده: ٣٦.

أولا أدلة الأشاعرة على مدعاهم:

١ - (إن كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة ؛ لأنا نقول الذي يصلح ان يكون لغرضنا ليس الا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط)[1].

٢ - (إن غرض الفعل خارجا عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه، فلا يكون شيء من الكائنات الا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لا يحصل الا به ليصلح غرضا لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضا أولى من البعض، وأيضا فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر،و إذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض)[2].

ثانيا : أدلة الماتريدية على مدعاهم:

١ - قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: الآية ٥٦] وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾﴾ [الفرقان: ٤٨، ٤٩] ذهب الماتريدية إلى أن لام التعليل في الآيتين تدل وتثبت على أن الله تعالى خلق الإنسان لاجل العبادة وانزل المطر من اجل إحياء الأرض، وان لم يكن ذلك متصورا فان أفعاله تكون عبثا والعبث في حقه محال.

٢ - واستدل مشايخ الحنفية بأنه لو لم تكن الحكمة لازمة بالمعنى المذكور لأفعاله تعالى سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث في بعض أفعاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[3].

---

(١) محصل افكار المتقدمين والمتاخرين للإمام الرازي: ١٤٩.

(٢) المواقف للإيجي بدون شرح: ٣٣٢.

(٣) ينظر نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده: ٣٦.

ثالثا : الموازنة والترجيح بين أدلة الفريقين:

١ - إن الناظر لدليل الماتريدية الأول والمتمثل بالآيتين الكريمتين يجد أن دليلهم هذا منقوض من وجهين.

الوجه الأول : (أما الآيات والأحاديث الموهمة لثبوت العلل والأغراض لله تعالى بسبب استعمال لام التعليل فليست على ظاهرها الذي نتصوره من التعليل الحقيقي إذ لو كانت كذلك، لاقتضى الأمر أن يكون الله جل جلاله مستكملا ألوهيته بعبادة الناس له ولذلك احتاج إليها فخلق الناس من اجلها، ولاقتضى الأمر انه احتاج إلى إحياء البلاد بالنبات وسقي الناس، فلم يكن بد لتحقيق ذلك من إنزال المطر ؛ وأنت تعلم بالبداهة أن هذا التصور محال على الله فالله غير محتاج إلى شيء، ثم هو الخالق للعلة والمعلول ورابطة ما بينهما من العلية والسببية أيضا.

فاللام في مثل هذه الآيات إنما هي تعبير عن العلة الجعلية لا عن العلة الحقيقية أي تعلقت إرادة الله بإيجاد الإنسان، وبتكليفه بمستلزمات العبودية له، كما تعلقت إرادته بإنزال المطر، وبإنبات الأرض وبان يكون الأول علة للثاني برابط من محض مشيئته وقدرته.

فهذا المعنى إنما يعبر عنه، لنا نحن البشر الذين اعتدنا على أن نتصور ارتباط الأشياء ببعضها في حقنا برابطة التعليل والسببية بلام التعليل ونحوها وليس من ضير في ذلك، ولا في أن تستعمل أنت أيضا في كلامك عن خلق الله وترتيبه الأشياء على بعضها لام التعليل ولكن المحظور أن تفهم من لام التعليل الدلالة على ثبوت العلة الباعثة أو الغائية في حقه عز وجل)[١].

الوجه الثاني : هناك أحاديث قدسية شريفة عن الله تعالى تصرح بأن الله تعالى غني عن عباده في عبادتهم وكريم في غفران ذنوبهم، وهذا دليل على ان الله تعالى ماخلق الجن والإنس لأجل عبادته لأنه مستغن عنهم بغض النظر عن عبادتهم.

٢ - وفي الرد على دليلهم الثاني يقول الإمام الإيجي (إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسالة، وان أردتم أمرا آخر فلابد من تصويره ثم من

(١) كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي : ١١٩ - ١٢٠.

الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى)[١].

لكن هناك لبس قد يحصل من بعض الذين لا يفهمون كلام الأشاعرة أو ممن يريدون أن يجعلوا من الباطل حقا، فيزعمون زعما مفاده أن الأشاعرة ينفون الحكمة عن الله تعالى وزعمهم هذا بلا دليل.

ومن اجل إيضاح موقف الأشاعرة من الحكمة الإلهية فانه يتعين لزاما أن اذكر كلام شيخ الإسلام مصطفى صبري حيث يقول في كتابه (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ما نصه (الحاصل أن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعته إليه بل تابعة له، وهذا كما نقول إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله، ولا نقول إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار ومما قاله الفاضل الكلنبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية : (إن غاية العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة) يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي المؤثرة في الحقيقة كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه بها والله تعالى اجل من أن يكون متأثرا بشيء من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملتها الأغراض والمصالح أو مستكملا بشيء منها .. فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعوله وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه .... فإذا لم تكن الحكمة تابعة لافعاله تعالى بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها لزم أن لا يكون الله مختارا في أفعاله كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية مستقلا في اختياره)[٢].

(١) المواقف للإيجي من غير شرح: ٣٣٢.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، تأليف شيخ الإسلام مصطفى صبري: ٣/ ٥ - ٦ طبع بدار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي بمصر، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

وبعد ذكر كلام الشيخ مصطفى صبري رحمه الله يظهر الفرق بين الأشاعرة والماتريدية، فالماتريدية يرون أن أفعال الله تعالى تابعة للحكمة وهم بذلك يعللون أفعال الله تعالى ويحددونها بأغراض معينة، أما الأشاعرة فينظرون إلى المسألة بعكس ما ينظر اليها الماتريدية.

حيث يقول الأشاعرة إن الحكمة تابعة لأفعال الله تعالى، وبهذا يتخلصون من الغرض والعلة في أفعاله تعالى حيث يرون أن الغاية والغرض نقص في حقه تعالى وهذا هو الراجح والله اعلم.

المبحث الرابع

الخلف في الوعيد

ذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن الله تعالى منجز وعده لعباده فإن وعده المؤمنين بالجنة والثواب لا يتخلف عنه شرعا، وهذا الأمر مقطوع به عند الفريقين وذلك لقوله تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الرُّوم: الآية ٦] وقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٩] والمقصود بالميعاد وهو الوعد كما قاله المفسرون، (وبيان وجه كونه مقطوعا به انه لو تخلف إعطاء الله تعالى الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والنقص، وكل واحد من هذه الأشياء محال على الله تعالى، فما أدى إليها أو إلى بعضها فهو محال أيضا وهذا المقدار متفق عليه بين كل من الأشاعرة والماتريدية، وأما الوعيد - وهو تعذيب الله الكفار والعصاة وإدخالهم النار - فذهب الأشاعرة إلى انه يجوز أن يغفر الله الذنوب، ويدخل مرتكبها الجنة ولا يعذبه، كما يجوز أن يعاقبه ويدخله النار)[1] واستدلوا بأدلة من القرآن والسنة والشعر سنذكرها في حينها.

(وذهب الماتريدية إلى انه لا يجوز عليه سبحانه أن يخلف الوعيد كما لا يجوز عليه أن يخلف الوعد، واستدلوا على ذلك بأنه لو جاز تخلف الوعيد للزم عنه مفاسد كثيرة)[2]، وسنذكر أدلتهم في حينها إن شاء الله تعالى.

أولا أدلة الأشاعرة:

١ - قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: الآية ٤٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزُّمَر: الآية ٥٣] وقوله تعالى وهو على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨] (ولولا أن عيسى عليه السلام يعلم أن

(١) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد: ١٤٤.
(٢) المصدر نفسه: ١٤٥

غفران الذنوب جائز شرعا لما قال هذا، وأيضا فان إخلاف الإنسان ما توعد به وهدد به لا يعد نقصا، بل يعد كرما وحسن خلق، وقد تمدح به الناس فمن ذلك قول الشاعر

وانـــي وان أوعـــدتـــه أو وعـــدتـــه لـمـخـلـف إيعادي ومنجز موعدي

فلما اختلف أمر الخلف في الوعد والوعيد، عد العقلاء إخلاف الوعد نقصا، وعدوا إخلاف الوعيد كرما، وكان الله سبحانه وتعالى موصوفا بكل كمال، جاز أن يخلف الإيعاد ولم يجز أن يخلف الوعد)[١].

٢ - لقد وجد الأشاعرة حجة تدعم قولهم وذلك من حديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث يقول (من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار)[٢].

أي إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له. فهذا الحديث الشريف يصرح بأن الوعيد بيد الله إن شاء عاقب عليه وإن شاء عفا عنه كما أن هذا الحديث يرفع كل لبس فهم من بعض الآيات القرآنية الكريمة.

٣ - استدل الإمام الغزالي بدليل عقلي يؤيد به مذهب الأشاعرة حيث يقول (فإنا نقول العباد قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام،وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمنتقم،واستحسانهم للعفو أشد،فكيف يستقبح العفو والإنعام ويستحسن طول الانتقام ! ثم هذا في حق من آذته الجناية وغضت من قدرة المعصية والله تعالى يستوي في حقه الكفر والإيمان والطاعة والعصيان فهما في حق ألهيته وجلاله سيان)[٣].

٤ - يستنبط الإمام الرازي دليلاً عقلياً من القرآن فيقول : (إن قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك) يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله تعالى بعد ذلك (لمن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الأقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت أنه تعالى

(١) النظام الفريد بشرح جوهرة التوحيد تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد: ١٤٤ - ١٤٥.
(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد تأليف علي بن أبي بكر الهيثمي ت (٨٠٧هـ): ١٠/ ٢١١:دار الريان للتراث، القاهرة وبيروت سنة ١٤٠٧هـ.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي.: ١١٧.

يغفر كل هذه الأقسام للبعض وذلك هو المطلوب)[١].

ثانياً: أدلة الماتريدية:

١ - يقول الشيخ محمد عبده في شرحه العقائد العضدية (وأما أخبار الله تعالى فلا سبيل إلى حل عقدها بحال، فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم، ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه كما يقول به الشيخ أبو منصور، من أنه يجب تحقيق الوعد والوعيد تصديقاً للنصوص. والقول بأنها إنشاءات للترهيب والترغيب - خروج عن السبيل - وروم لتحريف الكلم عن مواضعه. وأي ضرر من أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به وأنه لا محالة واقع، لما أنه قد علمه فأخبر به)[٢].

٢ - (احتج مشايخ الحنفية بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩])[٣].

٣ - (لو جاز تخلف الوعيد للزم عنه مفاسد كثيرة: منها وقوع الكذب في خبره تعالى الذي اخبر فيه بأن يعاقب من اقترف الآثام، والكذب في خبره تعالى محال)[٤].

٤ - (ومنها انه يستتبع القول بعدم خلود الكفار بالنار حيث جوزنا أن يعفو الله، وخلود الكفار في النار مما قامت الأدلة المتوافرة عليه) و(أن المذنب إذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب وإغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل)[٥].

ثالثا: الموازنة والترجيح:

بعد أن ذكرنا أدلة الفريقين فإنه يتحتم لزوما الموازنة مع بعض الردود

---

(١) الأربعين في أصول الدين: ٤١٠ للإمام الرازي (ت٦٠٦ هـ)، الطبعة الاولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ.

(٢) شرح العقائد العضدية للعلامة جلال الدين الداني: ١٢٦ - ١٢٧، بحاشية الاستاذ محمد عبده، الطبعة الاولى في المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ.

(٣) نظم الفوائد وجمع الفرائد: ٣٨.

(٤) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ١٤٥.

(٥) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ١٤٥، شرح العقائد النسفية: ١٤٧.

والإجابات من اجل أن نبين الرأي الراجح إن شاء الله تعالى.

١ - إن دليل الماتريدية الأول يرد عليه بأنه لا باس أن يتحقق الوعد والوعيد والوعد قطعا متحقق وهذا متفق عليه عند الفريقين، كما أن الوعيد هو الآخر متحقق لكن تحققه جاء مقرونا بالتخصيص كما اخبر بذلك الباري سبحانه وتعالى حيث قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وكما اخبر بذلك الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم. في الحديث الذي ساقه الأشاعرة دليلا لهم.

فالآية تبين انه يغفر لمن يشاء كل الذنوب من صغائر وكبائر وهي ما دون الشرك وهذا كله موافق لعلمه الأزلي، فأين الخلل في ذلك وأين موضع الكذب في خبره تعالى وأين تحريف الكلم عن مواضعه؟، ثم لا نسلم انه يلزم الكذب في خبره تعالى ؛ لأن الكريم إذا اخبر بالوعيد فان اللائق بكرمه أن يبني إخباره به على المشيئة وان لم يكن مصرحا بها ؛ فإذا قال (لأعذبن زيدا) مثلا فان نيته أن يعذبه إن شاء ؛ فلو لم يعذبه لم يكن كاذبا لأنه لم يشأ عذابه، بخلاف الوعد فإن اللائق بالكريم أن يبنى على الجزم، وهذا ما أيده الحديث الشريف المذكور سابقا[١].

٢ - أما دليلهم الثاني فيجاب عليه بأن قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٣][٢]، كما أن (لزوم تبديل القول فان الممنوع إنما هو تبديل القول في وعيد الكفار أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه)[٣].

٣ - أما دليلهم الثالث فيرد عليه بما رد على دليلهم الأول.

٤ - اما دليلهم الرابع فيجاب عنه (بأنا لا نسلم ذلك ؛ لأننا نقرر انه لا يجوز العفو عن الكفر، فيكون ما ذكرناه مقصورا على عصاة المؤمنين، وهذا التخصيص مستفاد من قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[٤]، وقد أيد هذا الكلام الإمام عبد القاهر البغدادي عليه الرحمة

(١) ينظر النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ١٤٥.
(٢) شرح العقائد النسفية بحاشية الكستلي: ١٤٧.
(٣) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ١٤٥.
(٤) النظام الفريد: ١٤٥.

حيث قال : (قال أصحابنا إن تأبيد العذاب إنما يكون لمن مات على الكفر أو على البدعة التي يكفر بها صاحبها كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض ومن جرى مجراهم)[١]، انتهى كلام الإمام رحمه الله وهو صريح كل الصراحة بأن الكفار ومن على شاكلتهم مخلدون في النار لا يخرجون منها أبدا.

ويرد على دليلهم هذا بشقه الثاني (إن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجرا)[٢].

بقي أن أشير إلى أن الماتريدية أو بعضا منهم قد فهموا كلام الأشاعرة خطأً أو أنهم لم يطلعوا على كلام الأشاعرة مفصلا لأنهم أرادوا أن يجعلوا ما يرونه صوابا هو الصح وان كان الصواب مجانبا له وعلى رأسهم الشيخ عبد الرحيم بن علي الشهير بالشيخ زاده عليه الرحمة والرضوان.

وبعد هذه الموازنة بين أدلة الفريقين وبعد ما ذكرنا من ردود وإجابات على أدلة السادة الماتريدية رضي الله عنهم فان الراجح هو ما ذهب إليه الأشاعرة عليهم رضوان الله.

وذلك لما بينا في فقرة الموازنة والترجيح وهو ما يطمئن إليه القلب والله اعلم بالصواب وهو يهدي إلى الحق.

---

(١) أصول الدين للبغدادي: ٢٤٢.

(٢) شرح العقائد النسفية: ١٤٧.

الفصل الثالث

اختلافهم في مسائل من الإيمان

المبحث الأول: حقيقة الإيمان

المبحث الثاني: القول في اتحاد الإيمان والإسلام

المبحث الثالث: زيادة الإيمان ونقصانه

المبحث الرابع: إيمان المقلد

المبحث الخامس: السعادة والشقاوة

المبحث السادس: الاستثناء في الإيمان

المبحث الأول

حقيقة الإيمان

تباينت الآراء في حقيقة الإيمان بين فرق المسلمين، فقد اختلف أهل العلم في تحديد معناه الى خمسة أقوال[١]، غير ان هذا البحث سيقتصر في ذكر حقيقة الإيمان على ما عند أبي حنيفة وعلى ما عند بعض محققي الأشاعرة من جهة وعلى ما عند جمهور الأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى.

ذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه ومن معه الى القول بأن (الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان)[٢]، وحاصل هذا المذهب ان تارك القول كافر عند الناس وان كان مؤمنا عند الباري سبحانه وتعالى، وتارك التصديق منافق وان أقر بلسانه فجعلوا الإقرار شرطا من الإيمان أي ركنا داخلا فيه.

وذهب (جمهور المحققين من الأشاعرة والماتريدية - انه التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا)[٣]. ومعلوم أن الأشعري رحمه الله تعالى واتباعه يقولون: ان هذه هي حقيقة الإيمان، وهذه الحقيقة وحدها هي مناط إجراء أحكام الآخرة، وانما يشترط عندهم الإقرار من اجل ان يعرف الناس به وجود الإيمان عند صاحبه من اجل إجراء أحكام الدنيا عليه؛ بسبب ان التصديق أمر باطني لا يطلع عليه إلا الله تعالى وصاحبه[٤].

---

(١) للتعرف على هذه الأقوال بشكل تفصيلي يرجع الى كتاب المقاصد للتفتازاني وشرح جوهرة التوحيد للقاني تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٢) شرح كتاب الوصية: ٧٥، للإمام أبى حنيفة النعمان، طبع مع مجموعة الرسائل السبعة في العقائد.

(٣) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ٤٨.

(٤) المصدر السابق: ٤٨.

هذا الاختلاف بين الفريقين جاء من مفهوم حقيقة الإيمان شرعا أما لغة فالفريقان على اتفاق بينهم على انه (التصديق، أي الإذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا أفعال من الأمن كان حقيقة آمن به أمنه من التكذيب والمخالفة)[١].

قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يُوسُف: الآية ١٧] أي بمصدق لنا.

وبعد ذكر هذا التمهيد لحقيقة الإيمان عند الفريقين فلا بد من ذكر أدلة الفريقين مع ذكر الوجوه المسوغة لهذه الأدلة عند كل فريق مع الأجوبة والردود: إن أمكن، ان شاء الله.

أولا: أدلة الفريق الأول:

١ - قالوا (نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون فيه إلا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه)[٢].

وقد أجاب الإمام التفتازاني عن هذا الدليل قائلا: (لا خفاء أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي، لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن التلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا صح نفي الإيمان عند بعض المقرين باللسان قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ٨﴾ [البَقَرَة: الآية ٨] وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحُجرَات: الآية ١٤] وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى، والنبي عليه الصلاة السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على انه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان)[٣].

---

(١) شرح العقائد النسفية: ١٥٠.

(٢) شرح العقائد النسفية: ١٥٤.

(٣) شرح العقائد النسفية: ١٥٤ - ١٥٥، وشرح المقاصد: ١٨٢/٥٠.

٢ - يقول البزدوي عليه الرحمة (الإيمان هو التصديق على ما ذكرنا والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان وباللسان ابلغ فيكون كل واحد منهما ركنا من الباب فلا يوجد الإيمان إلا بهما إلا عند الضرورة والعجز فانه يكتفى بأحدهما لأن العاجز من حيث الآلة لا يكلف فيما عجز عنه ولهذا صح إيمان الأخرس وبقي إيمان المكره على النطق بالكفر ولو تصور العجز عن الاعتقاد بدون الإقرار لاكتفى بالإقرار إلا انه لا يتصور ان لا يقدر على الاعتقاد والتكليف لا يتوجه إلا على العاقل)، وقال تعالى: ﴿فَأَثَبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ﴾ [المَائدة: الآية ٨٥] حيث رتب ثواب الجنة على القول)[١].

ويجاب عن هذا الدليل (لا يخفى أن الإقرار بهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فانه يكفي مجرد التكلم، وان لم يظهر على غيره، ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الإباء إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً)[٢] (وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك،فهو مؤمن عند الله، غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية، ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره، أما الآبي فكافر في الدارين والمعذور مؤمن فيهما)[٣].

أما عن الآية في سورة المجادلة (قلنا ان كانت ﴿مَآ﴾ [المَسَد: الآية ٢] موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى، وان كانت مصدرية، فالقول ان حمل على اللفظ، فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس، وان حمل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النِّساء: الآية ١٤٥] [٤].

٣ - (الإقرار وحده لا يكون إيمانا لانه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنون وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيمانا لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين وقال الله تعالى في حق المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ

(١) أصول الدين، البزدوي: ١٤٩.
(٢) شرح المقاصد: ٥/١٧٨ - ١٧٩.
(٣) شرح جوهرة التوحيد: ٥٤.
(٤) شرح المقاصد: ٥/١٨٣.

لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: الآية ١] وقال الله في حق أهل الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] فمن أراد ان يكون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال بلسانه لا اله إلا الله محمد رسول الله وصدق قلبه معناه فهو مؤمن وان لم يعرف الفرائض والمحرمات)[1].

ويجاب عن هذا الدليل بالقول: ان التصديق هنا غير العلم والمعرفة، لأن من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا، وبذلك تكون الآية الثانية التي جئتم بها وهي من سورة الإسراء دليل عليكم لا لكم[2].

ثانيا: أدلة الفريق الثاني:

استدل الأشاعرة والماتريدية بأدلة صالحة للرد على جميع المذاهب وليس على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ومن معه فقط.

١ - يقول الإمام التفتازاني عليه الرحمة (أما المقام الأول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى إن القول بكون الإيمان مجرد الإقرار يكاد يجري مجرى إنكار النصوص.

قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: الآية ٢٢] ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: الآية ٤١] ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: (اللهم ثبت قلبي على دينك)[3] و (يخرج من النار من قال لا اله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير... وفي قلبه وزن ذرة من خير)[4].

(١) شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى: ٢١ - ٢٢.
(٢) ينظر شرح المقاصد: ٥/ ١٨٥.
(٣) الحديث رواه الترمذي في القدر: ٧، وابن ماجه في المقدمة: ١٣، وأحمد بن حنبل في المسند: ٢/ ٣،٨،٤.
(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري كتاب الإيمان رقم الحديث ٤٤: ١/ ٢١٠.

ويستدل بوجهين :

أحدهما : انه لو كان الإيمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة إلا حال التلفظ لانقضاء القول بعده، بخلاف التصديق فإنه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طرآن ضده، الذي هو الكفر.

وثانيهما : حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف أيضا لا يخالف في ذلك، وقوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البَقَرَة: الآية ٨] حيث نفى الإيمان عمن أقر باللسان دون القلب)[١].

٢ - (جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾ [الكهف: ١٠٧] فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله) و (لا يعطف أحد المتساويين على الآخر)[٢].

وقوله تعالى ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [التغابن: ٩] وقوله ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طه: الآية ٧٥] فهذه النصوص قد عطفت الأعمال الصالحة على الإيمان وهي مغايرة له.

٣ - (انه سبحانه وتعالى جعل الإيمان شرطا لصحة الأعمال في نحو قوله جل ذكره ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: الآية ١١٢] ، ونحن نقطع ان الشرط غير المشروط، وهذا يصلح للرد على من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار)[٣].

٤ - (الآيات الدالة على أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان،كقوله تعالى ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟...﴾ [الحجرات: ٩] وقوله ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأنفال: ٥][٤]، حيث أشارت هذه الآيات الى انه سبحانه وتعالى قد اثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، فلو

(١) شرح المقاصد: ٥/ ١٨٢ - ١٨٣.
(٢) شرح المواقف: ٧/ ٣٢٤، والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ٤٩.
(٣) النظام الفريد: ٤٩.
(٤) شرح المقاصد: ٥/ ١٩٥.

كانت الأعمال جزءا من حقيقة الإيمان لانتفت هذه الحقيقة بانتفاء جزء منها[١].

هذه هي أبرز أدلة الفريقين، بعد ان تم ذكر الأدلة وبعض الأجوبة عليها عند الفريق الأول، فإن ما استدل به جمهور الأشاعرة والماتريدية هو الذي يطمئن إليه القلب في الترجيح والله أعلى واعلم.

(١) ينظر النظام الفريد: ٤٩.

المبحث الثاني

القول في اتحاد الإيمان والإسلام

يختلف أهل العلم اختلافا كثيرا : حول الإيمان والإسلام هل هما لفظان يدلان على معنى واحد أم أن لكل لفظ منهما حقيقة ومعنى يغايرا حقيقة ومعنى اللفظ الآخر في الشرع ؟ ولمعرفة ذلك لابد من بيان مذاهب العلماء في هذه المسالة ثم بعد ذلك بيان أرجحها بعد ذكر الأدلة، إن شاء الله تعالى.

ذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة الى (إن الإيمان والإسلام لفظان مآل معناهما الى شيء واحد، فهما وان لم يكونا مترادفين بالمعنى المفهوم من الترادف يصيران الى معنى واحد، وبيان ذلك إن المعنى الموضوع لنحو قولك : (آمنت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم) انك صدقت به وأذعنت له ولم يكن في قلبك شك في صحته، والمعنى الموضوع لنحو قولك: (أسلمت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم) انك سلمت به وانقدت له وخضع له قلبك وخشعت له جوارحك، ولا يظهر بين هذين المعنيين كبير فرق ؛ لأن المعنيين جميعا يرجعان الى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول والرضا)[١].

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحشوية وبعض المعتزلة الى القول بأن حقيقة الإيمان شرعا تغاير حقيقة الإسلام، إذ أن مفهوم الإيمان التصديق ومفهوم الإسلام هو (امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وان تلازما شرعا)[٢].

(١) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ٥٧.

(٢) شرح جوهرة التوحيد: ٦٠.

أولا : أدلة الماتريدية ومحققي الأشاعرة:

١ - (إن الإيمان لو كان غير الإسلام، لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عِمرَان: الآية ٨٥] واللازم باطل بالاتفاق.

واعترض: بأنه يجوز أن يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق.

وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والإيمان كذلك وان استمر في إطلاق أهل الشرع دين الإسلام ولم يسمع دين الإيمان، وذلك لاشتهار لفظ الإسلام في طريقة النبي (عليه الصلاة والسلام) واعتبار الإضافة إليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الإيمان في فعل المؤمن من حيث الإضافة إليه، ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الإيمان الى ذكر المتعلق مثل ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحَديد: الآية ٧][1].

(وقد أجمعت الأمة على أن الإيمان مقبول ممن يبتغيه، فكان هذا دليلا على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد)[2].

٢ - (انه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما من الآخر، واللازم باطل لقوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٣٦﴾ [الذاريات: ٣٦] أي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أنهك بيت من المسلمين) و (بالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم)[3]، ثم إن بالإجماع ان المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد هو سيدنا لوط عليه الصلاة السلام.

٣ - (انا نجد النصوص الشرعية في القرآن الكريم والحديث الشريف تضع

---

(١) شرح المقاصد: ٢٠٨/٥.
(٢) النظام الفريد: ٥٩.
(٣) شرح المقاصد: ٢٠٨/٥، وشرح العقائد النسفية: ١٦٠.

لفظ الإيمان في موضع الإسلام وبالعكس، وهذا يدل على اتحاد اللفظين في المراد منهما شرعا، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الحجرات - ١٧] وقوله تعالى كلمته ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢] وقوله جل ذكره ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ الى قوله سبحانه ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة: ١٣٦][١].

فلو لم يكن المعنى للفظ الإسلام والإيمان واحد لم يسق الله تبارك وتعالى أحد الاسمين مساق الآخر.

ثانيا: أدلة جمهور الأشاعرة والحشوية وبعض المعتزلة:

١ - (ذهب بعض الحشوية الى تغايرهما نظرا الى أن لفظ الإيمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله، ولفظ الإسلام عن التسليم والانقياد، ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو الإخبار، ومتعلق التسليم الأوامر والنواهي: وتمسكا بإثبات أحدهما، ونفي الآخر كقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحُجرَات: الآية ١٤] [٢] فهذا القول (صريح في تحقيق إسلام بدون الإيمان)[٣].

ويجاب عن هذا (انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة، على أن التحقيق أن مرجع الامرين الى الإذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالإخبار بالذات، فكذا بالأوامر والنواهي، بمعنى كونها حقة، وإحكاما من الله تعالى، وكذا التسليم) و (بأنا لا نسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول انه متحد مع الإيمان لأن الإسلام الذي ندعي انه متحد مع الإيمان هو الإسلام المعتبر شرعا في الدنيا والآخرة وهو الإسلام ظاهرا وباطنا، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول باتحاده مع الإيمان، ولا نقول انه نافع منج من عذاب الآخرة، ألا ترى أن الزنديق قبل الاطلاع على حاله يحكم بإسلامه وإيمانه، وبعد الاطلاع على حاله يحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه، والذي

(١) النظام الفريد: ٥٨.
(٢) شرح المقاصد: ٢٠٩/٥.
(٣) شرح العقائد النسفية: ١٦١.

أثبته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهري فقط، وهو يتنافى مع كل من الإيمان والإسلام المعتبر شرعا، ولو قيل: لاتقولا آمنا ولا أسلمنا إسلاماً نافعا منجيا من عذاب الآخرة، ولكن قولوا أسلمنا إسلاما ظاهريا غير نافع ولا منج؛ لما تناقض والله سبحانه وتعالى أعلى واعلم)[١].

٢ - كما استدل أصحاب هذا القول على مدعاهم أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر، والعطف يقتضي المغايرة وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ...﴾ [الأحزاب: ٣٥] وقوله جلت كلمته: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: الآية ٢٢] ففي هذا دليل واضح على أن المعطوف غير المعطوف عليه، وهو جزم على أن الإيمان والإسلام متغايران[٢]، ويجاب عن هذا (أن تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف، مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى:﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٥٧] و (بانا نسلم تغايرهما في المفهوم منها بحسب الأصل.... وهذا التغاير هو الذي صحح عطف أحدهما على الآخر، لكن ذلك لا يفيدكم لأننا كما نقول بتغايرهما بحسب الأصل نذهب الى انهما متحدان في المآل، وفيما تقصد الشريعة من كل منهما)[٣].

٣ - أن النبي صلى الله عليه سلم قد بين حقيقتيهما لجبريل عليه السلام بمشهد من الصحابة رضي الله عنهم، وجعل كل من الإيمان والإسلام حقيقة تخالف حقيقة الآخر، فقال عليه الصلاة والسلام: (الإيمان أن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر والإسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وان محمد رسول الله وان تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا)[٤]. وهذا دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي، وهما مختلفان.

ويجاب عن هذا بأن الاختلاف هنا اختلاف البيان حيث (أن المراد بالسؤال

---

(١) شرح المقاصد: ٥/ ٢١٠، والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ٦٠.
(٢) ينظر شرح المقاصد: ٥/ ٢٠٦ و ٢٠٩، والنظام الفريد: ٥٩.
(٣) شرح المقاصد: ٥/ ٢١٠، والنظام الفريد: ٥٩ - ٦٠.
(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام.

عن شرائع الإسلام، اعني أحكامه المشروعة التي هي الأساس)[١].

والتي هي ذاتها شرائع الإيمان، وعلى هذا الأساس يكون معنى الإيمان والإسلام واحداً، حيث بينه عليه الصلاة والسلام للامين جبرائيل عليه السلام، ويدلل على هذا أمران :

الأول : [أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإيمان لقوم وفدوا عليه بما فسر به الإسلام لجبريل، وذلك قوله (صلى الله عليه وسلم)، (أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا : الله ورسوله اعلم، فقال : شهادة أن لا اله الا الله، وان محمدا رسول الله، واقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس)[٢].

ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام : (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا اله الا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان][٣].

والثاني : أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعمر (رضي الله عنه) بعد بيانه (هذا جبريل جاء يعلمكم امور دينكم)[٤]. فبقوله عليه الصلاة والسلام لسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه (جاء يعلمكم امور دينكم) جعل الإسلام والإيمان واحداً، حيث يجمعهما بلفظ واحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام (دينكم) مم جعل الدين شاملا للإيمان والإسلام وجامعا لهما وهذا يدل على اتحاد مفهوميهما.

ثالثا : الموازنة والترجح:

بعد أن تم سوق أدلة الفريقين والتمعن فيها وبعد ذكر الردود المناسبة لأدلة الفريق الثاني وهو جمهور الأشاعرة والحشوية وبعض المعتزلة، فان ما يطمئن

(١) شرح المقاصد: ٥/ ٢١٠.
(٢) صحيح البخاري بشرح فتح الباري: كتاب الإيمان رقم الحديث ٥٣ : ١/ ٢٥٤.
(٣) صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الإيمان رقم الحديث ٥٨ : ١/ ٢٧٨.
(٤) النظام الفريد: ٥٩.

إليه القلب هو ما ذهب إليه جمهور الماتريدية ومحققوا الأشاعرة من القول باتحاد مفهوم الإيمان والإسلام شرعاً وان اختلفا لغة وهذا مؤيد بوجهين.

الوجه الأول : سوقهم لكثير من النصوص الشرعية، سواء من الكتاب أو من السنة المطهرة لتدعيم رأيهم كما ان اللغة العربية تساند مدعاهم خاصة في مسألة الاستثناء حيث انه لو لم يتحد مفهومهما لم يصح استثناء أحدهما من الآخر، قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٦] فمراد الآية واحد، وهو سيدنا لوط عليه الصلاة السلام.

الوجه الثاني : إن تفسير النبي للإيمان بما فسر الإسلام لسيدنا جبريل عليه السلام لقوم وفدوا عليه، وقوله لسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه (هذا جبريل جاء يعلمكم امور دينكم) حيث جمع الإيمان والإسلام بلفظ واحد وهو الدين وهو خير دليل على أن المفهوم واحد.

ثم إن دليل من فرقوا بين الإيمان والإسلام وهو حديث سيدنا جبريل وسؤاله لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبيانه لجبريل أمام الصحابة رضوان الله عليهم منقوض بتفسيره عليه الصلاة والسلام للإيمان بما فسر به الإسلام وكما قد تبين سابقا في حديث الوفد الذين جاءوا الى رسول الله عليه افضل الصلاة والسلام. والله أعلى واعلم.

المبحث الثالث

زيادة الإيمان ونقصانه

ذهب جمهور الأشاعرة الى أن الإيمان باعتبار متعلقه ينقسم الى أقسام ثلاثة من حيث زيادته ونقصانه، فيزيد وينقص : وهو إيمان الأمة المحمدية من الإنس والجن، ولا يزيد ولا ينقص : وهو إيمان الملائكة على المشهور، ويزيد ولا ينقص : وهو إيمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهو المروي عن الإمام الشافعي رحمه الله، والى هذا ذهب أهل الحديث والإمام البخاري رحمه الله.

وقال الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله وجمهور الماتريدية وإمام الحرمين من الأشاعرة بامتناع زيادة الإيمان ونقصانه، ذلك لأن الإيمان اسم للتصديق البالغ نهاية الجزم والإذعان، وهذا لايتصور فيه الزيادة والنقصان، وهذا مأخوذ من التعريف اللغوي للإيمان.

وقد ساق كل من الفريقين الأدلة العقلية والنقلية لتأييد مدعاه، وبعد هذه المقدمة المختصرة سيتم بعون الله وتوفيقه ذكر أدلة الفريقين مع بعض المناقشات والردود إن تطلب ذلك.

أولًا : أدلة الأشاعرة:

١. (أما العقل فلأنه لو لم يتفاوت، لكان إيمان آحاد الآمة، بل المنهمك بالفسق مساويا بالتصديق الأنبياء والملائكة، والألزم باطل قطعا)[١] (ولما كان المصير الى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المنهمك في لذاته وشهواته أمرا لا مندوحة عنه لزمنا القول بأن الإيمان يزيد وينقص)[٢].

٢. اما نصوص الكتاب والسنة فكثيرة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وقوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: الآية ٤] وقوله:

(١) شرح المقاصد: ٥ / ٢١٢.
(٢) النظام الفريد: ٦٢.

﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدّثر: الآية ٣١] وقوله: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: الآية ٢٢] وقوله: ﴿أما الذين أمنوا فزادتهم إيمانا﴾ [التوبة: ١٢٤].

٣. قال عليه الصلاة والسلام (يخرج من النار من قال: لا اله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا اله إلا الله وفي قلبه وزن بُرة من خير، ويخرج من النار من قال لا اله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير)(١)، فالتفاوت الحاصل في وزن الشعيرة والبر والذرة كما ذكره الحديث يدل على زيادة الإيمان ونقصه.

٤. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح به)(٢).

فبيان الرجحان في الوزن يدلل على ان ما كان راجحا يزيد على ما كان مرجوحا، والله اعلم.

٥. نقل عن الإمام البخاري قوله: (لقيت اكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت احدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص محتجين على ذلك بالعقل والنقل)(٣).

ثانيا: أدلة الأحناف وجمهور الماتريدية:

١. قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله (الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر ولا يتصور زيادته الا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا وكافرا)(٤).

ويرد على هذا الدليل بالقول: أن صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية جاءت بخلاف ما ذهبتم إليه، وبهذا فلا نسلم القول لكم بعدم زيادة الإيمان ونقصه.

٢. ثم إن الأحناف يحاولون الإجابة على معنى الزيادة في الآيات

(١) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الإيمان، رقم الحديث ٠٤٤: ١ / ٢١٠.
(٢) كتاب السنة، تأليف عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (١٣ - ٢٩٠ هـ) تحقيق محمد سعيد سالم القحطاني، الطبعة الأولى، دار ابن القيم، الدمام، سنة الطبع ١٤٠٦ هـ: ١ / ٣٧٨.
(٣) شرح جوهرة التوحيد: للقاني: ٦٥.
(٤) شرح الوصية: للإمام أبي حنيفة: ٧٦.

والأحاديث الواردة وخاصة فيما يخص الصديق الأكبر رضي الله عنه، فاستدلوا بدليل مؤلف من وجوه ثلاثة.

(الأول: أن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات، وهذا ما قال إمام الحرمين: النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقى، وهو متوالي للنبي عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات.

فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم إعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك اكثر، فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، واريد بذلك ما ذكرناه، لكان مستقيما فاعلموه)[1].

الثاني: (الآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله انهم - أي الصحابة رضوان الله عليهم - كانوا أمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض حاصل، وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم)[2].

الثالث: (ان المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب، فإنه يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي، وهذا مما لاخفاء فيه)[3].

ويجاب عن هذا الدليل بوجوهه الثلاثة فيقال:

(ان هذه الوجوه التي ذكروها جيدة في التأويل، ولكنها تحتاج الى إثبات أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت)[4]، على خلاف ما يراه الأشاعرة من انه يقبل التفاوت في نفسه.

أما الإجابة عن دليلهم الثاني في وجهه الثاني فهي:

(إن الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام،

(١) الإرشاد: ٣٩٩ - ٤٠٠، مع شرح المقاصد: ٥ / ٢١٤.
(٢) شرح العقائد النسفية: ١٥٦.
(٣) شرح المقاصد: ٥ / ٢١٤.
(٤) النظام الفريد: ٦٤.

والإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل اكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان)[١].

٣. أراد الماتريدية الأحناف أن يثبتوا كما زعموا بدليلهم الثاني أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت، مستدلين على ذلك بقصة الخليل إبراهيم عليه وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام.

لذا فصل هذا الدليل عن الدليل الثاني وجعل دليلا مستقلا بذاته.

قال مولانا تبارك وتعالى على لسان الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام بعد أن طلب من ربه رؤية كيفية إحياء الموتى ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ فأجابه الحق بقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٠] فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٠].

فقالوا: إن المراد بالزيادة، زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب حتى يصبح المؤمن بعد أن كان إيمانه نظريا راجعا الى قوة الدليل كأنه مشاهد معاين، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام خليل الله تعالى - وهو من هو - كيف طلب من ربه رؤية كيفية إحياء الموتى، فأجابه الحق مستفهما وهو اعلم بقلب إبراهيم وحاله وإيمانه بقوله تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٠] فقال له الخليل عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٠]، فانه عليه الصلاة والسلام أراد أن يضم الى علمه الثابت الذي لاشك فيه ولا تردد علما جديدا لأن تظاهر الأدلة اسكن للقلوب[٢].

ويجاب عن هذا الذي ذكروه بسؤال مفاده (انه قد تقرر أن الإيمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد، وظاهر قول السيد إبراهيم حين قيل له: (أولم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي) يقتضي عدم الاطمئنان قبل ذلك وهو ينافي القطع وعدم التردد، والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان، فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالإيمان، هذا تقرير السؤال)[٣].

(١) شرح العقائد النسفية: ٥ / ٢١٤.
(٢) ينظر: المسامرة بشرح المسايرة: ٣٧٠ - ٣٧٣، النظام الفريد: ٦٤.
(٣) المسامرة بشرح المسايرة: ٣٧٤.

وقد أجاب السادة الأحناف عن هذا السؤال بتأويلات افترضوها فقالوا : (لما كان الظاهر لا يصح أن يراد احتيج الى تأويله، فقيل في تأويله : الخطاب أي بقوله (بلى ولكن ليطمئن قلبي) مع الملك حين قال له الملك : أولم تؤمن ؟ فقال ما قال ليطمئن قلبه بأنه أي الملك المخاطب له جبريل.

والتأمل اليسير ينفيه أي ينفي هذا التأويل أي يتبين به بطلانه، لأن الآية مصرحة بأن الخطاب للرب تعالى، وانه المخاطب لإبراهيم.

وقيل في تأويله : المراد في الآية ليطمئن قلبي زيادة الاطمئنان أي ليزداد قلبي طمأنينة.

ويرجع الكلام في معنى زيادته، ويجيء فيه ما تقدم من أن الزيادة في ذات الإيمان، أو بأمور خارجة على ما عرفت تقريره.

وقيل في تأويله : طلب السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم حصول القطع بالأحياء بطريق آخر، وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع الإحساس به أي بالأحياء.

وهذا تأويل حسن، ولكنه لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين، لأن محل النزاع هل يزيد الإيمان وينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ والآية على هذا التأويل لا تفيد إثبات ذلك ولا تنفيه)(١).

غير أن الأشاعرة لهم قولهم ولهم تفسيرهم لكلام سيدنا إبراهيم عليه السلام حيث قالوا : (إن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا، وقولكم ان الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا بسبب احتمال النقيض فنحن لا نسلم هذا الحصر، إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أو ضعفه من غير احتمال للنقيض، وكيف لا يكون ذلك وكل واحد منا يدرك تماما أن إيمانه ليس كإيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كإيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأييد الله له ما تطمئن به قلوبهم وتقوي عقائدهم ويشتد يقينهم، ثم ما معنى قول إبراهيم عليه السلام : ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيۖ﴾ إلا انه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة، وأيضا فإن التصديق التفصيلي - في

(١) المسامرة بشرح المسايرة: ٣٧٤ - ٣٧٥.

أفراد ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم - جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، ومعنى هذا أن أفراد ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحدا منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الإيمان، ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة للدلالة على ما ذهبنا إليه فكذا الإيمان)(١).

ونقل صاحب(٢) (هداية المريد الى جوهرة التوحيد) عن الإمام الرازي عليهما الرحمة قوله : (إن الخلاف بين الفريقين لفضي، ووفق بين القولين، وحمل الزيادة والنقصان على ما به كماله وهو الأعمال ونفيه على اصله وهو التصديق الباطني)(٣).

غير أن الشيخ بكري يعلق على كلام الإمام الرازي قائلا : (إلا أن هذا التوفيق لم يحز القبول - أي قبول المحققين - والتحقيق أن الخلاف حقيقي، وان التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمها، وقد يزيد بمحض التجلي، فتحصل من هذا : أن المعتمد أن الإيمان هو التصديق فقط، وان النطق شرط في إجراء الأحكام الدنيوية، وان الإيمان يزيد وينقص)(٤).

ثالثًا : الموازنة والترجيح :

لقد ظهر من خلال ما ذكر من أدلة الفريقين وما تضمنتها من ردود وأسئلة أن ما حصل من خلاف بين الأشاعرة والماتريدية حول زيادة الإيمان ونقصانه هو خلاف حقيقي وهو بعيد عن الخلاف اللفظي، ومن خلال ما ساقه الفريقان من أدلة عقلية ونقلية، فان ما يسكن إليه القلب ويطمئن به هو ما ذهب إليه الأشاعرة.

والله أعلى وأعلم.

---

(١) نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة: ٣٦٨.

(٢) هو الشيخ بكري رجب رحمه الله، صاحب الشرع المسمى (هداية المريد الى جوهرة التوحيد) ولم اقف له على ترجمة كافية.

(٣) هداية المريد الى جوهرة التوحيد: ٢٧.

(٤) المصدر السابق نفسه.

المبحث الرابع

إيمان المقلد

(التقليد : قبول قول الغير بلا دليل فكأنه لقبوله جعله قلادة في عنقه)[1].

أما المقلد : (فهو من يأخذ بقول الغير من غير معرفة دليله)[2].

فقد اختلف الأشاعرة والماتريدية في إيمان المقلد الجازم، أما الشاك والظان فإنهم متفقون على عدم صحة إيمانه. (الخلاف بينهم في كفاية التقليد وعدم كفايته إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما للمقلد عند الله من الثواب أو العقاب، أما بالنظر إلى أحكام الدنيا فإن المدار فيها على الإقرار باللسان فقط- على ما تبين في مسألة حقيقية الإيمان - فكل من أقر أجرينا عليه الأحكام الإسلامية، ولم تحكم عليه بالكفر، إلا إن اقترن بما ينافيه ويقتضي الكفر كالسجود للصنم)[3].

فالأشعري عليه الرحمة ومن تابعة رأى عدم كفاية إيمان المقلد الجازم فأوجب عليه النظر، وإذا لم ينظر فإنه آثم لتركه النظر الموصل إلى المعرفة. أما الأحناف والماتريدية وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه والإمام أبو منصور الماتريدي ومن تابعهم من المالكية والحنابلة وأهل الحديث فيرون كفاية إيمان المقلد. إلا أنه عاص بتركه النظر الموصل إلى المعرفة.

وبعد هذه المقدمة الموجزة فإنه لابد من ذكر أقوال العلماء في إيمان من اعتقد تقليداً.

أولاً : أقوال العلماء فيمن اعتقد تقليداً :

القول الأول : (عدم الاكتفاء بالتقليد، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد،

(١) شرح الآمالي لعلي القاري: ٢٨.
(٢) هداية المريد: ١٧.
(٣) النظام الفريد: ٣٧.

فيكون المقلد كافراً، وجرى على هذا السنوسي في كبراه)[١]. إلا أنه قد رجع عن قوله هذا.

القول الثاني : الاكتفاء بتقليد المقلد مع الحكم بعصيانه مطلقاً، وهذا سواء وجدت أهلية النظر في المقلد أم لم توجد[٢].

القول الثالث : (الاكتفاء بالتقليد مع التفصيل فإن كان عند المقلد أهلية النظر والاستدلال فهو مؤمن عاص، لأنه ترك ما يقدر عليه، وإن لم تكن فيه أهلية النظر والاستدلال فهو مؤمن غير عاص، لأنه ما ترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها)[٣].

القول الرابع : أن المقلد إذا قلد القرآن الكريم والأحاديث المتواترة المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام التي تفيد القطع كان إيمانه صحيحاً لأنه اتبع ما هو مقطوع به، وإن قلد غير ذلك فلا يصح إيمانه لأنه لا يأمن الخطأ[٤].

القول الخامس : (الاكتفاء بالتقليد وعدم الحكم بعصيانه مطلقاً سواء أكانت عنده أهلية النظر والاستدلال أم لم تكن. وصاحب هذا القول اعتبر النظر والاستدلال شرطاً لكمال الإيمان، فمن لم تكن عنده أهلية النظر فهو غير قادر على تحصليه، ومن كانت عنده أهلية النظر فإن نظر واستدل فقد كمل إيمانه، وإن لم ينظر ولم يستدل فقد ترك ما هو الأولى بمن على مثل حاله)[٥].

القول السادس : (أن إيمان المقلد صحيح. وأنه يحرم عليه النظر والاستدلال. ولاشك أن أصحاب هذا القول يريدون تحريم النظر والاستدلال على طريق الفلسفة التي لا تؤمن عاقبتها. ويجب أن يكون قولهم هذا خاصاً بمن يخشى عليه من الأخذ في هذه السبيل أن تتزلزل عقيدته بما يطرأ عليها من آراء الفلاسفة ونظرياتهم، فإن كان بحيث لا يخشى عليه شيء من ذلك فاعتقادي أنه لا يحرم عليه النظر)[٦].

---

(١) نفس المصدر: ٣٦.
(٢) ينظر نفس المصدر السابق: ٣٦.
(٣) النظام الفريد: ٣٦.
(٤) ينظر: النظام الفريد: ٣٦.
(٥) المصدر السابق: ٣٦-٣٧.
(٦) الكوكب الأزهر شرح الأكبر: ٤٢.

ثانياً : أدلة الأشاعرة:

١ - قال الإمام الشافعي رحمه الله (وبالظن والتقليد لا يحصل العلم والمعرفة لأن معنى الظن تجويز الأمرين ومعنى التقليد قبول قول من لا يدري ما قال من أين قال وذلك لا يكون علماً. قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فأمر بالمعرفة بالتقليد)(١). وقوله تعالى وهو يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم وأمته: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَىٰكُمۡۚ....﴾ [الأنفال: ٤٠] وقوله: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود: ١٤٠]. (فوجب بالآيات الكريمات معرفة الله تعالى والعلم بعظمته ووحدانيته)(٢). وقد خرج طلبة العلم من صنف المقلدين بقول الإمام الشافعي (التقليد قبول قول من لايدري ما قال من أين قال) حيث أن طلبة العلم بعد أن يرشدهم مشايخهم للأدلة وفهمها عارفون لا مقلدون.

٢ - أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأبي هريرة رضي الله عنه: (يا أبا هريرة وأعطاه نعليه اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لاإله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة)(٣). فهذا الحديث كما الآيات السابقات يدعو إلى طلب المعرفة عن يقين بلا تقليد.

٣ - (لابد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي،لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه،وعلى مجادلة الخصوم،ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عند الشيخ أبي الحسن الأشعري،حتى حكي عنه أنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً)(٤).وقد فسر الإمام عبد القاهر البغدادي ما نقل عن الأشعري أنه قال.فقال (وهذا اختيار الأشعري وليس المعتقد للحق. بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمناً وقياس اصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر)(٥). وهذا يوحي بأن مراد الأشعري عليه الرحمة أن المقلد لا يكون مؤمناً على الكمال. فهو يريد عدم كمال إيمانه وليس نفي الإيمان عنه أصلا والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق نفسه: ٤٢.
(٢) الكوكب الأزهر شرح الفقه الأكبر: ٤٢.
(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، رقم الحديث (٣١): ١/٢٥٣.
(٤) شرح المقاصد: ٥ / ٢٢٠.
(٥) أصول الدين للبغدادي: ٢٥٥.

٤ - (إن الإجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فالتقليد إما أن يقال انه محصل للمعرفة، أو غير محصل لها : فالقول بانه محصل للمعرفة ممتنع لوجوه :

الأول : أن المفتي بذلك غير معصوم، ومن لا يكون معصوما لا يكون خبره واجب الصدق، وما لا يكون واجب الصدق، مخبره لا يفيد العلم.

الثاني : انه لو كان التقليد يفيد العلم، لكان العلم حاصلا لمن قلد في حدوث العالم، ولمن قلد في قدمه، وهو محال، لإفضائه الى الجمع بين كون العالم حادثا وقديما.

الثالث: انه لو كان التقليد مفيدا للعلم، فالعلم بذلك إما أن يكون ضروريا، او نظريا : لا جائز ان يكون ضروريا، وإلا لما خالف فيه اكثر العقلاء، ولانه لو خلا الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشئه لم يجد ذلك في نفسه أصلا، والأصل عدم الدليل المفضي إليه، فمن ادعاه لا بد له من بيانه)[١].

٥ - (ان التقليد مذموم شرعا، فلا يكون جائزا، غير انا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد، وفيما ذكرناه فيما سبق من الصور، لقيام الدليل على ذلك، والأصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه، فنبقى على مقتضى الأصل، وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم : ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الزخرف: ٢٣] ذكر ذلك في معرض الذم لهم)[٢].

هذه أهم الأدلة التي ساقها الأشاعرة في عدم الاكتفاء بالتقليد في الإيمان.

أدلة الماتريدية :

١ - يقول الإمام أبو منصور الماتريدي عليه الرحمة في إيمان من اعتقد تقليدا : (ثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على انه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين على إصابة الحق، فمن إليه

(١) الأحكام في أصول الإحكام: ٤ / ١٩٤.
(٢) المصدر السابق نفسه.

مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين به . . .)[١]، والإمام الماتريدي يوافق الأشعري عليهما الرحمة من حيث وجوب العلم والمعرفة للمؤمن والابتعاد قدر المستطاع عن التقليد ويقول صاحب العمدة تأييدا لقول الأشعري والماتريدي عليهما الرحمة (وايمان المقلد صحيح لوجود التصديق وان كان عاصيا بترك الاستدلال خلافا للمعتزلة)[٢].

٢ - يقول الإمام الصابوني عليه الرحمة : (فإذا اخبر المقلد بما يجب الإيمان به فصدقه كان مؤمنا ويستحق ما وعد الله للمؤمنين، والمعرفة غير الإيمان بدليل أنها تنفك عنه، فإن أهل الكتاب يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما يعرفون أبناءهم، ولا يصدقون به كما نطق به الكتاب.

وهذا الخلاف فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في العالم ولا في الصانع أصلا فأخبر بذلك وصدقه، فأما من نشأ في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند رؤية صنائعه فهو خارج عن حد التقليد)[٣].

٣ - (إن الرسول صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم عد من آمن به وصدقه فيما جاء به من عند الله تعالى مؤمنا ولم يشتغل بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل الاعتقادية، وكذا الصحابة رضي الله تعالى عنهم، لم يشتغلو بتعليم الدلائل فلو كانت شرطا في صحة الإيمان لما تركوها)[٤].

٤ - (لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجبا، فإما أن يجب على العارف أو غير العارف : والأول محال، لما فيه من تحصيل الحاصل، والثاني يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه، وان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولأنه يلزم منه توقف معرفة إيجاب الله تعالى على معرفة ذاته، ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على إيجابه، وهو دور)[٥].

---

(١) كتاب التوحيد للماتريدي: ٣.
(٢) العمدة في أصول الدين: ١١٢.
(٣) الكفاية من البداية: ١٥٤ - ١٥٥.
(٤) شرح علي القاري على الفقه الاكبر: ١٤٤، نظم الفوائد: ٥٤.
(٥) الأحكام في أصول الإحكام: ٤ / ١٩٥.

ويرد على (قولهم (وهو دور) لا نسلم ذلك، فإن الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر)[١].

٥ - (إن أدلة الأصول فيما يرجع الى الغموض والخفاء، اشد من أدلة الفروع، فإذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها، دفعا للحرج، فلأن يجوز ذلك في الأصول أولى، كما أن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما، وقد جاز التقليد في الفروع، فكذلك في الأصول)[٢].

ويرد الإمام الآمدي رحمه الله على هذا الدليل بعد أن ذكره فيقول: (ليس كذلك فإن المطلوب في الأصول القطع واليقين، بخلاف الفروع فان المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد، فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول)[٣].

وفي رده على الدليل الثالث يقول: (إنما لم ينكروا ذلك لأن المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم، وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل)[٤].

وبعد ذكر أدلة الفريقين فإنه لا بد من ذكر بعض الأقوال لبعض الأفاضل من اجل الحكم على حقيقة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية.

١ - ينقل الشيخ زاده عن بعض مشايخ الحنفية عليهم الرحمة جميعا ما نصه (وقال بعض مشايخنا اكثر الناس في هذا الزمان ليسوا في درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما في نفس الأمر بل من كان في شكل المعرفة والعلم لا يعرف حال نفسه فيظن انه في درجة المعرفة وقد كان في مذاهب وآراء مختلفة لا يفرق بين الغث والسمين بل لا يميز الشمال عن اليمين)[٥].

٢ - ثم ينقل الشيخ زاده عن الإمام القشيري قوله (من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد، سقط عن سنن النجاة ووقع في اسر الهلاك)[٦].

٣ - ويقرر صاحب كتاب (نشأة الأشعرية وتطورها) الخلاف في هذه

---

(١) نفس المصدر السابق: ٤ / ١٩٦.
(٢) الأحكام في أصول الإحكام: ٥/ ١٩٥.
(٣) المصدر السابق نفسه: ٥/ ١٩٧.
(٤) المصدر السابق نفسه: ٥/ ١٩٦.
(٥) نظم الفرائد: ٥٦.
(٦) نفس المصدر السابق: ٥٦.

المسألة.

فيقول: (ولا يخرج الخلاف بين الماتريدي والأشعري عن كون الأول يجزم بكونه مؤمنا - أي المقلد - والثاني لا ينكر إيمانه وان كان لا يجزم بذلك)[١]، فالأشعري هنا يكل أمر المقلد الى الله.

٤ - وقد نقل ناظم جوهرة التوحيد وهو الإمام اللقاني عليه الرحمة عن التاج السبكي عليه الرضوان حقيقة الخلاف حيث قال: (وبعضهم حقق فيه الكشفا) أي وبعض القوم كالتاج السبكي حقق الكشف - أي البيان - عن حال إيمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظيا)[٢].

وهذا ما تطمئن إليه النفس ويسكن إليه القلب والله أعلم بالصواب وهو الهادي الى الحق.

(١) نشأة الأشعرية وتطورها: ٢٨٧.

(٢) شرح جوهرة التوحيد: ٣٩. ومن اراد الاستزادة والتثبت فليرجع الى الصفحة (٣٩) من هذا الكتاب وما بعدها.

المبحث الخامس

السعادة والشقاوة

سعادة السعيد وهو المؤمن وشقاوة الشقي وهو الكافر أي موتهما على ذلك مقدرتان في الأزل من دون تغير أو تبدل فمن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من أهل السعادة وإن سبق ذلك كفر ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله من اهل الشقاء وإن تقدمه إيمان قال الشاعر :

إذ المرء لم يخلق سعيداً من الأزل فقد خاب من رَبَّى وخاب المؤمل

فموسى الذي رَبَّاه جبريل كافرٌ وموسى الذي رَبَّاه فرعون مرسلُ[١]

هذا الذي ذكر هو مذهب الأشاعرة،حيث قالوا :أن السعادة والشقاوة لاتتبدلان فالسعيد عندهم لا يشقى،والشقي لا يسعد. لأن السعادة والشقاوة في علم الله وإذا ما سعد الشقي وشقي السعيد فإن ذلك تبدل في علم الله وهو البداء والله تعالى منزه عنه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وذهب الماتريدية على القول أن السعادة هي الإيمان في الحال.والشقاوة هي الكفر في الحال. فإذا ما مات الكافر على الإيمان فقد انقلب شقاؤه سعادة،وإذا ما مات المؤمن على الكفر والعياذ بالله فقد انقلبت سعادته إلى شقاء حيث (أن الماتريدية ترى أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد وليس صفة الرب)[٢] . وهذه المسألة مرتبطة بقول المؤمن أنا مؤمن إن شاء الله وهو الاستثناء في الإيمان.

أولاً : أدلة الأشاعرة :

١ - لقد استدل الإمام الأشعري عليه الرضوان على قوله في السعادة والشقاوة بأحاديث نبوية شريفة ذكرها بأسانيدها في كتابه الإبانة في معرض كلامه

(١) هداية المريد: ٥٧.

(٢) نشأة الأشعرية وتطورها: ٢٩٠.

عن القدر. فلهذا فإن ما سيذكر من أحاديث مصدرها كتاب الإبانة لا تحتاج إلى تخريج لأن سندها مذكور عن أبي الحسن الأشعري وهو راوٍ لها (عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وعن أبيها أن النبي صلى الله عليه دعي إلى جنازة غلام من الأنصار ليصلي عليه فقالت عائشة رضي الله عنها طوبى لهذا يا رسول الله عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوأ ولم يدركه، قال عليه الصلاة والسلام «أو غير ذلك يا عائشة إن الله عز وجل قد جعل للجنة أهلاً وهم في أصلاب آبائهم، وللنار أهلاً جعلهم لها وهم في أصلاب آبائهم» يقول الإمام الأشعري وهذا يبين أن السعادة قد سبقت لأهلها والشقاء قد سبق لأهله وقال النبي صلى الله عليه وسلم «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»[1].

٢. عن ابن مسعود (رضي الله عنه) يقول: (الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره ... الحديث)[2]. وهذا يدل على أن السعادة والشقاوة أزليتان بخلاف الماتريدية.

٣. وقوله عليه الصلاة والسلام: (أن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها)[3]. وهذا يدل على أن المؤمن كان منذ الأزل من السعداء وإن تقدم إيمانه كفر، والكافر كان منذ الأزل من الأشقياء وإن تقدم كفره إيمان بمعنى أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين بعلم الله (أزلا) قبل إسلامهما.

٤ - يقول الإمام التفتازاني عن معنى السعادة والشقاوة عند الأشاعرة ما نصه (وما يحكى عنهم من أن السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد، وأن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه، فمعناها أن من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله

(١) كتاب الإبانة: ٧٣-٧٤.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القدر رقم الحديث ٢٦٤٥: ٨/ ٤٤١ وفي رواية أخرى (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه).

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القدر رقم الحديث ٢٦٤٣: ٨/ ٤٤٠.

أنه يختم له بالسعادة، وكذا الشقاوة)[١].

ثانياً :- أدلة الماتريدية.

١ - قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الإسلام بالإسلام فلو لم يصر الشقي سعيداً لفاتت فائدة الغفران)[٢].

٢ - قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩] فالماتريدية ترى أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد وليس صفة الرب)[٣] والعبد يمكن أن تتغير صفته.

٣ - قوله عليه الصلاة والسلام. في الحديث الشريف :(الإسلام يهدم ما كان قبله)[٤]. وهذا يؤكد أن الشقي قد يسعد بالإسلام. وإلا فلا فائدة من سوق هذا الحديث إذا لم يثبت الإيمان.

٤ - وينقل الشيخ علي القاري عن الإمام القونوي عليه الرحمة قوله (فإن قيل إنما يجوز الاستثناء للخاتمة، قلنا هذا واجب عندنا لكن لا كلام فيه، إنما الكلام في الإيمان وإن كفر بعد ذلك أي بعد الإيمان لا يتبين أنه لم يكن مؤمنا قبل الكفر كإبليس (عليه اللعنة) فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد)[٥].

٥ - (قال أرباب العقائد : السعيد وهو المتصف بسعادة الإيمان بظاهر الحال قد يشقى بأن يرتد في المآل (والعياذ بالله)، والشقي قد يسعد في المقال و الأفعال. والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء فإنهما من صفات الله سبحانه وتعالى لأن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته فلا يلزم من تغيرهما أن يكون علم الله تعالى متغيراً فإن القديم لا يكون محلاً للحوادث، فعلى هذا يصح أن يقال في قوله تعالى بحق إبليس (عليه اللعنة). ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٣٤] أي صار منهم)[٦].

---

(١) شرح المقاصد: ٥/٢١٦.
(٢) نظم الفرائد: ٦٢.
(٣) نشأة الأشعرية: ٢٩٠.
(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القدر، رقم الحديث ١٩٢: ١/ ٤١٤.
(٥) شرح الفقه الأكبر: ١٤١.
(٦) شرح الفقه الأكبر: ١٤١.

وبعد ذكر المتقدم لأقوال الفريقين وأدلتهما يتبين أن الخلاف الحاصل إنما هو خلاف لفظي ومعنوي غير حقيقي.وهذا ما قرره صاحب الشرح على جوهرة التوحيد حيث قال : عليه الرحمة : (وعند الماتريدية لا يصح ذلك،نظراً للحال،إذ السعيد عندهم هو المسلم، والشقي : هو الكافر، والسعادة : والإسلام، والشقاوة : الكفر فيتصور في السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد الإيمان (والعياذ بالله) ويسعد الشقي بأن يؤمن من بعد الكفر، فليس كل من السعادة والشقاوة أزلياً بل تتغيران وتتبدلان،والخلف لفظي،لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير معصوم، ولا إسلام الكافر الغير محتوم عليه بالشقاوة والماتريدي لا يجوز الارتداد على من علم الله تعالى موته على الإسلام ولا الإسلام على من علم الله موته على الكفر)[1] .

وهذا يعني أنه في علم الله تعالى يكتب للإنسان شقي أو سعيد أما وقوع العمل وفق علم الله كيف يكون؟ لا ندري. ومطابقة علم الله لمصير العبد وعمله كيف يحصل هذا لا ندري به أيضا. إذاً بناء هذه المسألة على علم الله تعالى بكون هذا الإنسان شقياً أو سعيداً بالنسبة لفهمنا خطأً ؛ لأننا لا نعلم الغيب، بل يجب علينا الإيمان به من غير بحث. أما انقلاب السعيد إلى شقي والشقي الى سعيد. فكلاهما ممكن بنصوص الشرع وذلك اذا ما نظرنا إلى أن السعادة والشقاوة غير أزليتين.

وكما يقول عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سبق ذكره (ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها... الحديث) وكذلك ايات ونصوص الأمر بالتوبة تدل على أن التوبة تغير من حال الشخص. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ...﴾ [هود: ١١٤] يغير من حال الشخص، ولكن كيفية مطابقة هذا الإمكان لعلم الله تعالى غائبة عنا مع إيماننا بأن علم الله تعالى ثابت لا يتغير لأن بتغيره يكون البداء وهو على الله محال. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. هذا والله أعلم بالصواب.

(١) شرح جوهرة التوحيد: ١٤٨.

المبحث السادس

الاستثناء في الإيمان

الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في مسألة الاستثناء في الإيمان من حيث جوازه أو عدم جوازه، وهذه المسألة هي الجواب عن كيفية تعبير المؤمن عن إيمانه فهل يقول المؤمن إذا ما سئل أنا مؤمن حقا، أم يقول أنا مؤمن إن شاء الله.

فقد ذهب كثير من السلف الى جواز الاستثناء في الإيمان، وهو المحكي عن الإمام الشافعي رضي الله عنه وكما صرح في (الفقه الأكبر) كما روي ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه والتابعين، كذلك المالكية والحنابلة، وهو قول سفيان الثوري عليه رحمة الله.

والمراد بالاستثناء عند من قالوا به نظرا للمآل لا الشك ولذلك عرف عندهم بإيمان الموافاة.

وذهب الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ومن تابعه من الماتريدية الى القول بعدم جواز الاستثناء في الإيمان وهو قول الإمام الماتريدي رحمه الله وكما صرح به في كتاب (التوحيد) و (تأويلات أهل السنة والجماعة).

فقالوا إن الاستثناء يدل على الشك ولا يجوز الشك في الإيمان.

أولا : أدلة الأشاعرة ومن قال بقولهم:

١ - يقول الإمام الشافعي رحمه الله (إن قول أهل السنة : أنا مؤمن إن شاء الله ليس بشك في الإيمان الحاصل وانما الشك في الإيمان المثاب عليه وذلك منوط بالعاقبة والعاقبة مغيبة عنا، فالشك واقع في المغيب لا في الحاصل

الموجود فإن كانت العاقبة موافقة للسابقة في حصول الإيمان فالأحوال كلها متساوية في الإيمان، وان كانت العاقبة على الردة نعوذ بالله منها لم يكن ما سبق محتسبا من الإيمان فلهذا المعنى قالوا : أنا مؤمنون إن شاء الله، وامتنعوا من قول أنا مؤمنون حقا لأن ذلك يوهم القطع بالعاقبة والموافاة، أي يوهم الجزم بثبوت الإيمان في العاقبة والوصول إليه فيؤدي إلى الخطأ أهل السنة كما يحترزون عن معاني الخطأ يحترزون عن العبارات الموهمة للخطأ، ومن انصف من نفسه لا يخالف في ذلك.)[١].

٢ - يقول الإمام التفتازاني رحمه الله في الاستثناء : (انه للتبرك في ذكر الله والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل، وهذا يفيد مجرد الصحة، لا إيثار قولهم : أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقا، ولا يندفع ما ذكر من دفع الإيهام، ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات)[٢].

٣ - (إن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان بالمرء، وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى، والمستلذات من غير علم له بذلك فذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله تعالى.

وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع، ولما ذكر في الفتاوى من الروايات)[٣].

٤ - قال الإمام الجويني عليه الرحمة : إن (الإيمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة ؛

(١) الكوكب الأزهر شرح الفقه الأكبر: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق الشيخ ياسين عبد الله: ١٢٥، الناشر مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع - بغداد المنصور - ١٩٨٦م.
(٢) شرح المقاصد: ٥/ ٢١٥.
(٣) المصدر نفسه: ٥/ ٢١٦. الإرشاد: ٤٠٠.

فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز)[١].

والناظر لكلام الإمام الجويني هذا يرى أن الإمام قد اختصر كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى والذي تم ذكره كدليل أول للأشاعرة. غير أن التفتازاني ما لبث أن فسر كلام الإمام الجويني على ما فيه من اختصار حيث قال رحمه الله (ومعنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة، ولا خفاء في أن الإيمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال، وان كان مسبوقاً بالضد، لا ما ثبت أولا وتغير إلى الضد.

فلهذا يُرى الكثير من الأشاعرة يبتون القول بأن العبرة الموافاة وسعادتها بمعنى أن ذلك هو المنجي لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر، وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة، وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال إنه إذا بالإيمان على الحقيقية كان مؤمناً حقاً، ولا يصح : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وفي علم الله، وإن كان الله تعالى يعلم أنه يتغير عن تلك الحال. وإذا كان مؤمناً في الحال ولياً لله سعيدا، وإن كان كافراً كان عدواً له شقياً وكما يصير المؤمن كافراً، يصير الولي عدواً والسعيد شقياً، وبالعكس...

وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحال ولا بالجزم بالثبات، والبقاء عليه في المآل، لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة، فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة، ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله جرياً على مقتضى قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤])[٢].

وهذا الذي ذكره الإمام التفتازاني هو عبارة عن بيان وتوضيح لقول الأشاعرة بصورته الصحيحة، كما يعد رداً لأسئلة واعتراضات أوردها الماتريدية على كلام الأشاعرة.

(١) الإرشاد: ٤٠٠.

(٢) شرح المقاصد: ٥/٢١٦-٢١٧.

ثانياً : أدلة الأحناف والماتريدية:

١ - قال الإمام أبو حنفية رضي الله عنه : المؤمن مؤمن حقا والكافر كافر حقاً،أي من قام به التصديق فهو مؤمن حقاً ومن قام به خلافه فهو كافر حقاً... وليس في الإيمان شك كما أن ليس في الكفر شك، لقوله تعالى : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ﴾ [الأنفال:٤] وقوله تعالى : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ﴾ [النساء: ١٥١] قال أهل السنة والجماعة إذا أتي بالإيمان يقول أنا مؤمن حقاً من غير شك ولا يقول أنا مؤمن إن شاء الله... فإن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق فكذلك يرفع عقد الإيمان. فلو قال: أكون مؤمناً غداً إن شاء الله تعالى أو أموت مؤمناً إن شاء الله تعالى أو يكون إيماني مقبولاً إن شاء الله تعالى يكون هذا الكلام مستحسناً لأن في هذا الاستثناء الدوام والثبات والقبول لا في أصل الإيمان)[١].

وينقل شارح وصية الإمام الأعظم في هذه المسألة ما قاله صاحب (الدرة المنيفة) ما نصه (والحاصل أن المؤمن إذا قال أنا مؤمن حقاً يكون مصيباً بالاتفاق وإن قال : أنا مؤمن إن شاء الله فإن قصد التعليق بالمشيئة في الحال كان مخطئاً بالاتفاق)[٢].

٢ - يقول الإمام الماتريدي عليه الرحمة : في معنى قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ...﴾ [البقرة ١٣٦] يقول فيها الإمام الماتريدي ما نصه : (فالآية تنقص على من يستثني في إيمانه لأنه أمرهم أن يقولوا قولاً بأن لا ثنياً فيه ولاشك. وكذلك قوله : ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ. . .﴾ [البقرة: ١٣٧][٣]. ويقول أيضاً (الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي بالإطلاق وترك الاستثناء فيه، لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى فعلى

(١) ينظر: شرح الوصية: ٧٧.
(٢) شرح الوصية: ٧٧.
(٣) كتاب تأويلات أهل السنة: ٢٦٥ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي ت (٣٣٣هـ): ٢٦٥. سلسلة إحياء التراث الإسلامي -وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - العراق - سنة ١٩٨٣ م-حققه وراجعه د.مستفيض الرحمن. وكتاب التوحيد للماتريدي: ٣٨٨.

ذلك أمره بالجملة، نحو أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله، وأشهد أن محمداً رسول الله إن شاء الله، وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب)[١].

٣ - (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله أو للتبريء عن تزكية نفسه أو الإعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك)[٢].

٤ - يقول الإمام الصابوني عليه الرحمة (فإن الاستثناء في الإيمان يقتضي الشك أو يحتمل ذلك، كمن قامت به الحياة لا يجوز أن يقول: أنا حي إن شاء الله، وكذا يكون مؤمناً عند الله تعالى لقيام الإيمان به في الحال. وإن علم الله تعالى أنه يكفر بعد ذلك، كما يعلم الله تعالى الحي حياً لقيام الحياة به في الحال وإن علم أنه يموت بعد ذلك حتى قلنا إن إبليس عليه اللعنة كان مؤمناً سعيداً حين كان يعبد الله وإن علم الله تعالى أنه يكفر بعد ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾ [البقرة: ٣٤] أراد به صار من الكافرين)[٣].

٥ - يقول الشيخ علي القاري (والحاصل أن المستثني إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه. وأما إن أراد أنه مؤمن كامل أو ممن يموت على الإيمان، فالاستثناء حينئذ جائز إلا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان)[٤].

وللأشاعرة إجابات على هذه الأدلة:

١ - إن ما ذكره الأحناف من دليل لهم يقوي قولهم وذلك قوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤] (وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه،

(١) كتاب التوحيد للماتريدي: ٣٨٨.
(٢) شرح العقائد النسفية: ١٦٢.
(٣) البداية من الكفاية - الصابوني: ١٥٦-١٥٧.
(٤) شرح علي القاري على الفقه الأكبر: ١٤٠.

وهذا يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين، ولا يكونون كذلك. جوابه أن هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمناً حقاً، وماذا بعد الحق إلا الضلال، وقد قال صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء رضي الله عنه : إن لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً)[١].

٢ - ويرد على دليل الماتريدية الثاني وكذا الرابع - بالقول : (إن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة، وذلك لا سبيل إليه، فكذا هذا يقتضي أن الاستثناء واجب، لا أولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى، ولم يكلف به أحد) و (إن مقتضى هذا بعد تسليمه أن يكون الشك في الإيمان الموصوف بالحقيقة وإذا كان كذلك فيكون الاستثناء لأجل الحقية، لا في الإيمان وليس الكلام في هذا)[٢].

٣ - وللرد على كلام الإمام النسفي، يقول الإمام التفتازاني : (فلهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه الكثير من السلف حتى الصحابة والتابعون (رضي الله عنهم)[٣].

٤ - وللرد على كلام الشيخ علي القاري في الدليل الخامس يقال : إذا كان مراد القائل بالاستثناء انه مؤمن كامل ويموت على الإيمان فما الداعي لتركه باللسان وملاحظته بالجنان، ثم بعد ذلك كيف يمكن التأكد من صحة إيمانه وهو يشك به في قلبه - على حد زعم المتقدمين منكم من أن الاستثناء شك والتصديق جزم و يقين، وهو يؤدي الى التشكيك باليقين وهو الإيمان، فكيف يتأكد من صحة إيمانه وهو لا ينطقه بلسانه والإيمان عندكم تصديق وإقرار ؟

ثالثا : حقيقة الخلاف بين الفريقين.

بعد أن تم ذكر أدلة الفريقين. وذكر إجابات الأشاعرة على أدلة الماتريدية.

(١) شرح الشيخ قاسم على المسامرة: ٣٨٧-٣٨٨.
(٢) شرح الشيخ قاسم على المسامرة: ٣٨٧-٣٨٨.
(٣) شرح العقائد النسفية: ١٦٢.

فإنه يتعين لزاما معرفة نوع الخلاف بين الفريقين. حيث سيتم ذكر أقوال تبين حقيقة الخلاف الحاصل بين كل من الأشاعرة و الماتريدية.

١ - يقول الإمام التفتازاني عن حقيقة هذا الخلاف : (والحق انه لاخلاف في المعنى لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لاقطع لحصوله في الحال. فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني)[١].

٢ - يقول ابن عذبة رحمه الله عن حقيقية هذا الخلاف أيضا : (هو إظهار العبودية، وان الكل مرتبط بمشيئة الله تعالى)[٢]. يقول صاحب كتاب (نشأة الأشعرية وتطورها) في تفسير كلام الشيخ ابن عذبة ما نصه : (أي مدى قوة الإيمان في نفس العبد. فليس هنالك شك في الإيمان الحاصل الحاضر، وإنما الشك في الإيمان المثاب عليه فذلك منوط بالعاقبة. وهي مغيبة علينا ومن هنا جاز قول الأشاعرة بالاستثناء)[٣].

٣ - إن ما ساقه الأشاعرة من ردود ليس الغرض منها محاورة الماتريدية من أجل إثبات أن ما ذهب إليه الأشاعرة هو الصحيح. بل من أجل إثبات أن الاستثناء الذي يقولون به ليس شكاً في حال المؤمن،عند قوله به، بل هو للمآل والموافاة. وإن ما يعتقده المؤمن حال قوله : انا مؤمن إن شاء الله هو يقين الإيمان من غير شك. وهذا ما صرح به الإمام الشافعي رحمه الله وغيره من أعمدة المذهب الأشعري.

٤ - إن ما ظهر من بعض علماء الأحناف في نسبة الشك عند من قالوا بالاستثناء في الإيمان ناتج عن عدم علمهم بالمعنى المراد من الاستثناء. حيث ظنوا بالمراد منه التشكيك بصحة الإيمان حال قوله بالاستثناء حتى وصل الأمر عند بعضهم تكفير من قال بالاستثناء في الإيمان.أما من علموا مراد الأشعرية في

(١) شرح العقائد النسفية: ١٦٤.
(٢) الروضة البهية: ٨.
(٣) نشأة الأشعرية وتطورها: ٢٨٨.

حقيقية الاستثناء فقد قالوا بصحة إيمان المستثني وإن كان عندهم ترك الاستثناء أولى.

وبعد هذا الذي ذكر فإن حقيقية الخلاف وكما أكده الإمام التفتازاني إنما هو خلاف باللفظ دون المعنى حيث أن الإيمان حاصل لا محال سواء لمن قطع بالإيمان أو لمن استثنى فيه (فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني) ا. هـ. وهذا نص كلام الإمام التفتازاني رحمه الله. وهذا ما أكده ابن عذبة ومن فسر كلامه من بعده، والله أعلى وأعلم.

الخاتمة

بحمد الله وحسن توفيقه أتممت هذا البحث بعد رحلة شاقة ممتعة ومن خلال تتبعي للمصادر ورحلتي في البحث توصلت الى النتائج الآتية.

١ - وصلت في الخلاف الواقع بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة السماع النفسي الى ان الراجح هو ما ذهب اليه الأشاعرة بقولهم ان نبي الله موسى عليه السلام قد سمع الكلام الأزلي عند تكليم الله تعالى له وذلك عن طريق العادة وهذا ما ايدته نصوص القرآن والسنة.

٢ - ان صفة التكوين التي عدها الماتريدية من الصفات الأزلية زيادة على الصفات السبع التي قال بها الأشاعرة وهي صفات المعاني ؛ لأن القول بأن صفة التكوين أزلية يؤدي الى ان تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

٣ - اما ما جاء من خلاف بينهما في مسألة الاسم والمسمى والتسمية فان الراجح ما ذهب اليه الأشاعرة حيث ذهبوا ومعهم الماتريدية الى ان صفات الله تعالى لاهي عين ذاته ولا هي غيرها ؛ فلهذا قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله، وقد يكون غيره كالخالق والرزاق مما يدل على نسبته الى غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير ؛ وهذا يدل على المخالفة لا الاتحاد.

٤ - وفي مسألة الكسب والاختيار او القضاء والقدر، فان الخلاف لفظي وخلاصة المسألة ان الأشاعرة والماتريدية يتفقان في جوهرها وقواعدها الأساسية ويختلفان في جزئيات طفيفة لا تؤشر على جوهر الفكرة ؛ فهو اختلاف في القشرة واتفاق في اللب.

٥ - لقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على ان الصفات الخبرية التي جاءت بها النصوص من القرآن والسنة يجب تأويلها ولو تاويلاً إجماليا ولا يصح حملها

على ظاهرها، لأن حملها على ظاهرها تجسم وتشبيه فالماتريدية كالأشاعرة قائلين بالتفويض والتأويل معاً وليس من خلاف حقيقي في هذه المسألة.

٦ - توصلت في الحسن والقبح إلى أن الأشاعرة كانوا أعمق فكراً بقولهم إن الحسن والقبح يثبتان بالشرع لا بالعقل خلافاً للماتريدية القائلين بأن الحسن والقبح يثبتان بالعقل.

٧ - أما في مسألة تكليف مالا يطاق جاء استدلال الأشاعرة أقوى من استدلال الماتريدية، وقد بينت الأسباب التي حملت الأشاعرة على القول بجواز تكليف مالا يطاق.

٨ - وفي مسألة الحكمة في أفعال الله تعالى. قال الأشاعرة أفعال الله لا تعلل بالأغراض وهو مأخوذ من قولهم بعدم وجوب شيء على الله. وقولهم هذا لا ينفي الحكمة عن الله لا كما يزعم البعض من أن الأشاعرة ينفون الحكمة عن الله تعالى والخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في تأويل وتفسير النصوص الموهمة على وجود العلة الغائبة لافعاله تعالى.والراجح هو ما ذهب إليه الأشاعرة. والله اعلم بالصواب.

٩ - اتفق الأشاعرة والماتريدية على أنه لا يجوز إخلاف الوعد من قبل الله تعالى، أما إخلاف الوعيد فقد جوزه الأشاعرة ومنعه الماتريدية ولكل دليله، والراجح والله اعلم هو ما ذهب إليه الأشاعرة وذلك لما أتوا به من نصوص تؤيد قولهم وكما بينت ذلك في ثنايا البحث.

١٠ - في مسألة حقيقة الإيمان وجدت أن الراجح هو قول الجمهور الأشاعرة والماتريدية من أن الإيمان هو التصديق فقط. خلاف القائلين بأنه التصديق مع الإقرار.

١١ - أما في مسألة اتحاد الإيمان والإسلام فإن الراجح ما ذهب إليه الماتريدية ومحققوا الأشاعرة من أن الإيمان والإسلام متحدان معناً وإن اختلفا لفظاً، بخلاف جمهور الأشاعرة إذ قالوا بأنهما مختلفان لفظاً ومعناً.

١٢ - أن ما ظهر من خلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة زيادة

الإيمان ونقصه هو خلاف حقيقي وإن الراجح ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه يزيد وينقص وذلك لكثرة النصوص الدالة على ذلك من القرآن والسنة وقد أيد العقل هذه النصوص.

١٣ - أن الخلاف في مسألة الإيمان المقلد بين الأشاعرة والماتريدية هو خلاف لفظي ولا يصح أن يكون خلافاً حقيقياً، حيث اتفقوا على أن من اعتقد تقليدا ليس بدرجة من اعتقد من علم ونظر ولم يكفره أحد من الفريقين.

١٤ - إن الخلاف في مسألة السعادة والشقاوة خلاف لفظي ولا يصح أن يكون حقيقياً وهو ما ذكرته عند الكلام عن هذه المسألة.

١٥ - أما الخلاف في قول الأشاعرة بجواز الاستثناء في الإيمان أي أن يقول القائل : أنا مؤمن إن شاء الله فالخلاف بين الفريقين لفظي لأن المراد من الشك ليس للإيمان في الحال إنما باعتبار الخاتمة والعاقبة.

ان ما حصل من اختلاف بين المدرستين في بعض مسائل العقيدة لايؤثر على ان يكون الفريقان هما بنظر واحد وبفكر واحد لأن اختلاف الرأي قد يحصل لشخص واحد من فترة لأخرى، وهذا ما ظهر واضحاً من خلال مساندة بعض علماء الأشاعرة لكثير من آراء الماتريدية والعكس قد حصل من بعض علماء الماتريدية من مساندتهم لآراء الاشاعرة.

ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يحسن لنا الختام وأن يلحقنا بنبيه ومن سار على هديه من علماء الأمة إنه سميعٌ مجيب

والحمد لله رب العالمين

المصادر

القرآن الكريم

١ - الإبانة للإمام أبي الحسن الأشعري، وهي جزء من كتاب مجموع الرسائل السبعة في العقائد، ط٢ حيدر آباد - الدكن ١٣٦٧ هـ.

٢ - الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥ هـ) تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٣ - إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة بدون سنة طبع.

٤ - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين أبو الحسن بن علي الآمدي الشافعي تعليق الشيخ إبراهيم العجوز، طبع بدار الكتب العلمية بيروت بدون سنة طبع.

٥ - إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ت (٥٠٥ هـ) طبع بدار مصر للطباعة ١٩٩٨ م.

٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تأليف إمام الحرمين الجويني حققه وعلق عليه د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

٧ - أُصول الدين للإمام صدر الدين أبو اليسر محمد بن محمد عبد الكريم البزدوي (ت٤٩٣ هـ) حققه وقدم له الدكتور هانز بيتر لنس، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاءه القاهرة مصر

١٣٨٣هـ - ١٩٦٣ م.

٨ - الأربعين في أصول الدين للامام الرازي (ت٦٠٦ هـ) ط١ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ.

٩ - اساس التقديس للإمام الرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٥م.

١٠ - الأسماء والصفات تأليف الإمام البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان بدون سنة طبع.

١١ - اشارات المرام من عبارات الامام، تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه يوسف عبد الرزاق، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده مصر ١٩٤٩ م.

١٢ - الأشعري، تأليف الدكتور حموده غرابه، مطبعة الرسالة مصر ١٩٥٣ م.

١٣ - أصول الدين للإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، مطبعة الدولة استانبول، ط١ ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م.

١٤ - الاعتصام للإمام الشاطبي (ت٧٩٠ هـ) تحقيق الشيخ رشيد رضا ط١ بمطبعة المنار القاهرة ١٣٣١ هـ.

١٥ - أعلام الاخيار الكفوي، طبع بالهند - حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ.

١٦ - الأعلام تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين ط٤ بيروت ١٩٧٩م.

١٧ - الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي (ت٥٠٥ هـ) طبع بمكتبة الشرق الجديد، بغداد ١٩٩٠ م.

١٨ - الأنساب، تأليف السمعاني، ط١ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م.

١٩ - الإنصاف للإمام محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق الشيخ محمد زاهد

الكوثري، القاهرة مطبعة الخانجي ١٩٦٣ م.

٢٠ - الباقلاني وآراؤه الكلامية رسالة دكتوراه إعداد الاستاذ الدكتور محمد رمضان عبد الله مطبعة الأمة بغداد ١٩٨٦ م.

٢١ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط١ البابي الحلبي ١٩٦٥ م.

٢٢ - تاج التراجم في طبقات الحنفية، للشيخ أبي العدل قاسم بن قلطوبغا (ت ٨٧٩ هـ) طبع بمطبعة العاني بغداد ١٩٦٢ م.

٢٣ - تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي بالقاهرة والمكتبة العربية ببغداد، مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٩ هـ ١٩٣١ م.

٢٤ - تأولات اهل السنة تأليف الشيخ أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) سلسلة احياء التراث الإسلامي وزارة الاوقاف والشؤون الدينية بغداد العراق حققه وراجعه الدكتور مستفيض الرحمن ١٩٨٣ م.

٢٥ - تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، تأليف أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت ٥٧١ هـ) نشره القدسي، مطبعة التوفيق دمشق ١٣٤٧ هـ.

٢٦ - التحسين والتقبيح عند الأصوليين وأثرهما في القيم والتشريعات، رسالة ماجستير للطالب مثنى حارث سليمان الضاري، كلية العلوم الاسلامية جامعة بغداد ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٢٧ - ترتيب المدارك وقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب الإمام مالك تأليف أبو الفضل القاضي عياض اليحصبي المالكي (ت٥٤٤ هـ) تحقيق الدكتور أحمد بكير دار الحياة بيروت ودار مكتبة الفكر طرابلس - ليبيا، بدون سنة طبع.

٢٨ - التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد

الشريف، طبع بدار الشؤون الثقافية العامة وزارة الثقافة والاعلام بغداد - العراق، بدون سنة طبع.

٢٩ - تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تأليف أبو السعود محمد بن محمد العمادي إشراف محمد عبد اللطيف، القاهرة مطبعة صبيح بدون سنة طبع.

٣٠ - التفسير الكبير للإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، ط ١ بالمطبعة العامرة الشرقية، القاهرة - مصر ١٣٠٨ هـ، ط ٢ دار الكتب العلمية، طهران، بدون سنة طبع.

٣١ - تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر السنندجي الكروستاني، طبع بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية ١٣١٩ هـ.

٣٢ - التمهيد في الرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تأليف الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، طبعه وقدمه وعلق عليه محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة التاليف والترجمة ونشر القاهرة ١٩٤٧ م، وكذلك تحقيق ريتشرد يوسف مكارنثي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧ م.

٣٣ - التوحيد تأليف الشيخ محمد أبو دقيقة، طبع بدار الطباعة الحديثة بمصر ١٩٣٤ م.

٣٤ - التوحيد للإمام الماتريدي، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، الدار الشرقية، بيروت - لبنان.

٣٥ - التوضيح بشرح التنقيح تأليف عبد الله بن مسعود الحنفي الملقب بصدر الشريعة، مطبوع مع كتاب التنقيح، بيروت بدون سنة طبع.

٣٦ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفا القرشي الحنفي، طبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد - الهند ط ١، ١٣٣٢ هـ.

٣٧ - حاشية الشيخ إسماعيل الكلينوي (ت ١٢٠٥ هـ) على شرح جلال الدين

الدواني الصديقي، مطبعة دار السعادة، المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ.

٣٨ - دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية مجموعة من العلماء، دار جهان للنشر، طهران بدون سنة طبع.

٣٩ - رسالة الأدب في علم الأدب والمناظرة تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد ط ٧، بمطبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٩٥٨ م.

٤٠ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت ١٢٧٠ هـ) المطبعة المنيرية مصر بدون سنة طبع.

٤١ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تأليف محمد باقر الموسوي الخوانساوي الأصفهاني تحقيق اسد اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان طهران ١٣٩١ هـ.

٤٢ - الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لابن عذبة طبعة حيدر آباد الهند ١٣٢٢ هـ.

٤٣ - السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (٢٠٣ - ٢٩٠ هـ) تحقيق محمد سعيد سالم القحطاني ط١ دار ابن القيم - الدمام ١٤٠٦ هـ.

٤٤ - سنن ابن ماجه للحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة العربية السعودية ط٢ الرياض ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.

٤٥ - الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، منشأة المعارف بالاسكندرية، مصر ١٩٦٩ م.

٤٦ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون سنة طبع.

٤٧ - شرح الأمالي لعلي القاري، طبع باستانبول تركيا ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

٤٨ - شرح العضد، منتهى الوصول في علمي الأصول والجدل تأليف علي بن الحاجي، بيروت دار الكتب العلمية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٤٩ - شرح العقائد العضدية للعلامة جلال الدين الدواني، بحاشية الأستاذ محمد عبده ط١، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ مع حاشية العلامة عبد الكريم السيالكوتي.

٥٠ - شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) بحاشية الكستلي مطبعة دار سعادت ١٣١٣ هـ.

٥١ - شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى طبع بمطبعة العارف للحاج حسين أفندي ١٣٠٩ هـ.

٥٢ - شرح المقاصد للإمام التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣ هـ) تحقيق الدكتور عبد الرحمن عمير عالم الكتب بيروت ط١، ١٩٨٩ م.

٥٣ - شرح جوهرة التوحيد للإمام اللقاني، مع شرح الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد المسمى بالنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مطبعة السعادة بمصر ط٢، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م.

٥٤ - شرح كتاب الوصية للإمام أبي حنيفة النعمان، وهو جزء من كتاب مجموعة الرسائل السبعة في العقائد ط٢ بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد - الدكن ١٣٦٧ هـ.

٥٥ - شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين بن محمود عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ) ط١بالمطبعة الخيرية، لمالكها السيد عمر حسين الخشاب مصر ١٣٢٣ م.

٥٦ - الصحائف الإلهية للإمام محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي تحقيق الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف،طبع بمكتبة الفلاح الكويت ط١ ١٩٨٥م.

٥٧ - صحيح الإمام البخاري بشرح فتح الباري للإمام الحافظ أحمد بن علي العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) طبع بدار أبي حيان بالقاهرة ط١ ١٩٩٦ م.

٥٨ - صحيح الإمام مسلم بشرح الإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ) طبع بدار أبي حيان بالقاهرة ط١ ١٩٩٥ م.

٥٩ - طبقات الشافعية تأليف تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٢٧ - ٧٧١ هـ) تحقيق محمد محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي ط١ ١٩٦٤ م.

٦٠ - العبر في خبر من غبر للإمام الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) تحقيق صلاح الدين المنجد، سلسلة التراث العربي الكويت ١٩٦٣ م.

٦١ - العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والاشعري، تأليف الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندي المشهور بذي الجناحين، تحقيق موسى بن ياسين بن السيد حسن السامرائي، سامراء العراق ٢٠٠١ م.

٦٢ - العقيدة الماتريدية للدكتور أبي الخير محمد ايوب علي طبع بالمؤسسة الاسلامية ببنغلادش - دكا ١٩٨٣ م.

٦٣ - الفرق الكلامية الاسلامية تأليف محمود علي البشبيشي ط١ المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٠٥ هـ - ١٩٣٢ م.

٦٤ - فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان للشيخ سلامة القضاعي، طبع بمطبعة السعادة بمصر بدون سنة طبع.

٦٥ - الفقه الأكبر شرح الإمام الماتريدي وهو جزء من كتاب مجموعة الرسائل السبعة في العقائد مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الأصفية حيدر آباد - الدكن ط٢ ١٣٦٥ هـ.

٦٦ - الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠هـ) بشرح الشيخ ملا علي القاري الحنفي (ت ١٠١٤ هـ) الناشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ١٩٥٦ م.

٦٧ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية تأليف العلامة أبي الحسنات محمد بن عبد الحي الكلنوي الهندي، وبهامشها التعليقات السنية على الفوائد البهية له أيضا

(ت ١٠١٤ هـ) طبعة دار المعرفة - بيروت بدون سنة طبع.

٦٨ - القضاء والقدر عند المسلمين رسالة دكتوراه، الدكتور إسماعيل محمد قرني ١٩٩٧ م.

٦٩ - كبرى اليقينيات الكونية تأليف الدكتور الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي دار الفكر بيروت ١٣٩٩ هـ.

٧٠ - الكوكب الأزهر بشرح الفقه الأكبر، للإمام محمد بن ادريس الشافعي، تحقيق الشيخ محمد ياسين عبد الله الناشر مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع بغداد - المنصور ١٩٨٦ م.

٧١ - اللمع للإمام أبي الحسن الأشعري طبع بالمطبعة الكاثوليكية تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٢ م وكذلك بتحقيق الدكتور حموده غرابه مطبعة مصر بالقاهرة ١٩٥٥ م.

٧٢ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) دار الريان للتراث القاهرة وبيروت ١٤٠٧ هـ.

٧٣ - مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، حاشية الشيخ أحمد علي الخيالي طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٩ هـ.

٧٤ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين تأليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ط١ طبع بالمطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ هـ.

٧٥ - مختصر كتاب القواعد العشر في القضاء والقدر، الكتاب مخطوط مجهول المؤلف، رقم المخطوطة في دار بغداد (٤٣١١) نقلا عن رسالة القضاء والقدر عند المسلمين للدكتور إسماعيل محمد قرني ١٩٩٧ م.

٧٦ - مدارك التنزيل وحقائق التاويل المسمى بتفسير النسفي، للإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، طبع بدار احياء الكتب العربية القاهرة - مصر بدون سنة طبع.

٧٧ - المدرسة الأشعرية ودورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية رسالة ماجستير للطالب محسن قحطان حمدان الراوي كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد ١٩٩٧ م.

٧٨ - المذاهب الإسلامية تأليف محمد أحمد أبو زهرة طبع بالمطبعة النموذجية بمصر بدون سنة طبع.

٧٩ - المسامرة بشرح المسايرة للشيخ كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي الشريف القدسي الشافعي (ت ٩٠٦ هـ) مع شرح الاستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد المسمى (نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة) طبع بالمكتبة التجارية الكبرى بمصر بدون سنة طبع.

٨٠ - المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي، وبهامشه كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للشيخ عبد العلي الانصاري محمد بن نظام الدين الانصاري طبع بمكتبة المثنى بغداد المصورة بالاوفست عن ط١ ببولاق مصر ١٣٢٣ هـ.

٨١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل دار صادر بيروت - لبنان بدون سنة طبع.

٨٢ - مشكل الحديث، تأليف الإمام أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) دائرة المعارف العثمانية ط١ حيدر آباد ١٣٦٢ هـ.

٨٣ - مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة تأليف أحمد بن مصطفى الشهير كوبري زاده تحقيق كمال بكري وعبد الوهاب أبو انور دار الكتب الحديثة ومطبعة الاستقلال بالقاهرة بدون سنة طبع.

٨٤ - مقالات الاسلاميين تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٠٣ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط٢ مصر ١٩٨٥ م.

٨٥ - المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) دراسة وتحقيق محمد عثمان، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع

القاهرة مصر بدون سنة طبع.

٨٦ - المواقف للإمام الإيجي، بلا شروح طبع بدار الكتب ببيروت، توزيع مكتبة سعد الدين دمشق بدون سنة طبع.

٨٧ - المواقف للإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) مع حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي والمولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، طبع بمطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل بمصر ١٣٢٥ هـ.

٨٨ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، تأليف شيخ الإسلام مصطفى صبري، طبع بدار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

٨٩ - ميزان الأصول في نتائج العقول تأليف أبو بكر السمرقندي، تحقيق الشيخ الدكتور عبد الملك السعدي ط١ بغداد مطبعة الخلود ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٩٠ - نثر اللآلي على نظم الأمالي، تأليف حميد الدين السيد عبد الحميد الآلوسي البغدادي طبع بمطبعة الشابندر في محروسة بغداد ١٣٣٠ هـ.

٩١ - نشأة الأشعرية وتطورها تأليف جلال الدين محمد عبد الحميد موسى دار الكتب اللبناني بيروت سنة ١٩٨٢ م.

٩٢ - نظم الفوائد وجمع الفرائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد للعلامة عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده مطبعة التقدم بشارع محمد علي مصر ط٢ ١٣٢٣ هـ.

٩٣ - نور الإسلام تأليف الشيخ عبد الكريم محمد المدرس، دار المثنى للطباعة والنشر بغداد ١٩٨٤ م.

٩٤ - هداية المريد إلى جوهر التوحيد تأليف الشيخ بكري رجب، تحقيق واعداد حازم محيي الدين ومحمد وهبي سليمان ط١ بدار المنير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - لبنان ١٩٩٤ م.

٩٥ - هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، تأليف إسماعيل باشا البغدادي طبع في استانبول ١٩٥٥ م.

٩٦ - وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر بن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) تحقيق الدكتور احسان عباس، دار الثقافة بيروت - لبنان ١٩٧٠ م.

فهرس المحتويات

الفصل الثاني

الحسن والقبيح

الفصل الثالث

اختلافهم في مسائل من الإيمان